Angel J. Cappelletti

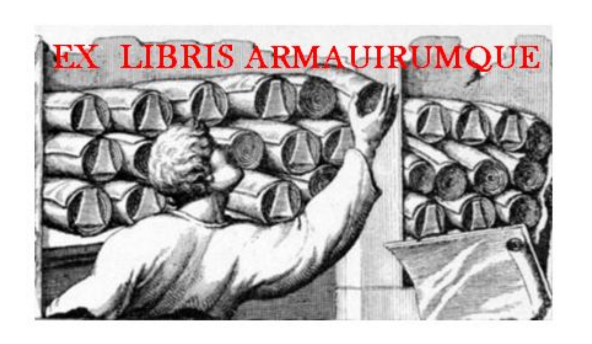
Lucrecio: la filosofía como liberación

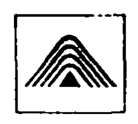
Pensamiento Filosófico

ANGEL J. CAPPELLETTI

LUCRECIO

LA FILOSOFIA COMO LIBERACION





MONTE AVILA EDITORES, C.A

Angel J. Cappelletti

Lucrecio: filosofía liberación

Pensamiento Filosófico

Monte Avila Editores

LUCRECIO: LA FILOSOFIA COMO LIBERACION
Angel J. Cappelletti

Autor del único poema filosófico en la literatura latina clásica, Lucrecio es considerado en este libro como un filósofo de la liberación. Presentada bajo la forma de un vasto sistema cosmológico arraigado en el atomismo de Epicuro, su obra constituye en realidad un tratado eudemonológico y soteriológico, cuyo objetivo esencial es liberar al alma individual del temor a los dioses, al destino y a la muerte. Se trata, pues, de una filosofía que no entiende la "liberación" humana como ruptura de la sujeción social, política o económica, sino como superación del miedo que asedia al alma frente a sus orígenes y a su destino. Desde esta perspectiva, Lucrecio aparece más cerca de Freud que de Marx. Pero, a diferencia de otros filósofos antiguos que también intentan liberar al hombre de sus fantasmas interiores, Lucrecio no concibe para ello un medio distinto al del conocimiento científico de la naturaleza.

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires (1954), Angel J. Cappelletti ha enseñado filosofía y lenguas clásicas en diversas universidades latinoamericanas y es actualmente Jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

Primera edición, 1987

Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela

ISBN 980-01-0113-6

Portada: Claudia Leal
Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

PROLOGO

La insólita coincidencia de cosmología y poesía, la alianza de filosofema y metáfora, bastan para conferir a la obra de Lucrecio un sabor al que no puede permanecer indiferente el hombre de nuestra época, enfrentado a la exploración del universo y nostálgico de una poética rigurosa y magnánima. No le será fácil, en todo caso, sustraerse a la fascinación de una figura que se presenta, al mismo tiempo, como ancestro de Dante y de Newton, de Goethe y de Einstein. Sin embargo, la singularidad de Lucrecio no reside precisamente en esa conjunción. El sentido profundo (y, por lo demás, bastante patente) de su obra reside en la utilización de la filosofía natural y del arte poético como órganos terapéuticos. Porque Lucrecio es, ante todo y sobre todo, un filósofo de la liberación interior. No, sin duda, un ideólogo o un revolucionario, no un luchador social o un político empeñado en la liberación de las clases oprimidas o de los pueblos subyugados, sólo accidental y secundariamente un iluminista, pero esencial y primordialmente un pensador empeñado en liberar al hombre de sus propios fantasmas y un médico dedicado a curarlo del miedo a los dioses, al destino y a la muerte. Su propósito básico consiste en evitar a la frágil criatura humana el dolor que la circunda y la penetra, dolor arraigado en el temor a la nada infinita, al destino implacable, a los dioses vengativos e imprevisibles. Su originalidad se cifra en el hecho de que, para lograr tal propósito, no sólo se vale de la filosofía natural (como Epicuro) sino tam-

bién de la poesía (y de una poesía más cercana a la épica de Homero que a la lírica, frecuentemente arraigada en el dolor y la finitud del hombre, de Simónides o Alceo). Lucrecio, filósofo de la liberación, se inscribe así en la línea de Dante y en la de Newton justamente porque se ha inscrito ya en la línea que va de Buda hasta Freud. Y ésta es, a nuestro juicio, una razón más, la más poderosa de todas, que reclama la atención de nuestros contemporáneos. Este libro intenta una exégesis analítica y crítica centrada en la interpretación del poema lucreciano como mensaje liberador. Intenta presentar a un filósofo occidental empeñado en liberar al hombre de sus miedos y angustias a través de la ciencia de la naturaleza y quiere mostrar la realización de ese afán liberador en cada una de sus doctrinas científicas o filosóficas.

A quien desee conocer el estado actual de los estudios lucrecianos lo remitimos al capítulo XII, en cuyas últimas páginas encontrará mencionadas las principales ediciones críticas, traducciones, estudios y ensayos exegéticos (desde el punto de vista literario o filosófico) aparecidos en los siglos XIX y XX.

A partir de tales investigaciones, nuestro trabajo, particularmente destinado al público hispanoamericano, constituye un ensayo analítico (a diferencia de ensayos sintéticos, como el de Santayana), más histórico-filosófico que puramente filológico o de crítica poética, encaminado a mostrar, al contrario de Farrington y otros intérpretes marxistas, que Lucrecio es, sobre todo, un filósofo de la liberación personal y subjetiva y que su naturalismo está más cerca de Freud que de Marx.

I

LUCRECIO: VIDA Y OBRA

El *De rerum natura* de Lucrecio es el único poema filosófico de la Antigüedad que nos ha llegado completo o casi completo. Sólo tenemos fragmentos del περί φύσεως de Parménides y del homónimo de Empédocles; apenas una veintena de versos del de Jenófanes.

Sin embargo, los datos conservados sobre la vida de Lucrecio son más escuetos aun que los que podemos recabar sobre aquellos remotos filósofos-poetas presocráticos. La fuente principal parece ser San Jerónimo, que es tan poco historiador como filósofo, y siente, sin duda, tan poca simpatía por Lucrecio como podría experimentarla por cualquier ateo.

Al referirse al año 569 *ab Urbe condita* (es decir, al 95 antes de la era cristiana), escribe en el complemento a la *Historia Universal* de Eusebio de Cesarea: "Titus Lucretius poeta nascitur. Postea, amatoria poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit, anno aetatis XLIV". (Nace el poeta Tito Lucrecio. Más tarde, preso de furiosa locura por un filtro amatorio, y habiendo escrito durante los intervalos de su demencia algunos libros que luego corrigió Cicerón, se suicidó a los 44 años de edad.)

Todas estas noticias, con ser tan parcas, están sujetas a controversia.

En primer lugar, como señala Ernout, la fecha del nacimiento no es enteramente segura, ya que, si bien

los mejores manuscritos la fijan en el año 95 a.C., hay otros que la ponen en el 94.

Por otra parte, lo que Jerónimo dice choca, como advierte Giussani, con lo que afirma el gramático Donato, en su biografía de Virgilio: "Initia aetatis Cremonae egit (Virgilius) usque ad virilem togam, quem xv anno natali suo accepit isdem illis consulibus iterum duobus quibus erat natus, evenitque ut eo ipse die Lucretius poeta decederet". [Durante sus primeros años vivió (Virgilio) en Cremona, hasta la toga viril, que recibió en el décimo quinto año de su vida, siendo de nuevo cónsules aquellos dos durante cuyo primer consulado había nacido; y sucedió que en aquel día murió el propio poeta Lucrecio.]

Si admitiéramos literalmente esta noticia y quisiéramos ver en la singular coincidencia cronológica algo más que una piadosa alegoría de la continuidad del genio poético de Roma, Lucrecio habría fallecido el 15 de octubre del año 55 a.C., esto es, en el segundo consulado de Pompeyo y Craso, con lo cual su nacimiento se retrotraería al 99 a.C., y a decir verdad, tan probable parece esa fecha como la que da Jerónimo.

El otro hecho importante consignado por éste, es decir, la locura producida por un veneno amatorio y el consiguiente suicidio, ha sido todavía más discutido que el primero, como señala Boyancé. Ernout lo tiene como una pura novela. Según él, Suetonio, que constituye aquí la fuente de Jerónimo, es muy poco digno de confianza, como lo prueba la facilidad con que acoge en su *Vida de los doce césares* una cantidad de inverosímiles fábulas.

Sin embargo, Giussani, otro gran lucreciano, no ve mayor dificultad en aceptar la locura y el suicidio del poeta, fundándose en criterios internos de carácter esti-

lítico. La pasión y la vehemencia que impregnan los hexámetros del vasto poema filosófico y la relativa falta de un orden lógico y de una clara disposición de las ideas, demostrarían, según el filólogo italiano, una profunda perturbación en el alma del poeta [1].

A nuestro juicio, el desorden y la carencia de estructuras lógicas no son tan graves como Giussani parece creer. En general, puede decirse que existe un orden básico y que no es difícil captar en el poema una disposición lógica. Se tiene la impresión, eso sí, de que falta un último retoque, tanto en el lenguaje como en la disposición de las partes. Tampoco la vehemencia, que alterna, por lo demás, con pasajes serenos y aun prosaicos, bastaría para argüir ninguna clase de locura [2]. No bastaría, en realidad, ni para suponer una neurosis.

Sin embargo, no tiene razón Ernout cuando afirma que una obra tan claramente dispuesta y tan lógicamente construida como el poema lucreciano no puede haber sido compuesta *per intervalla insaniae.* Ese tipo de argumentación pasa por alto algunos hechos muy notables de la psiquiatría como, por ejemplo, el estricto desarrollo lógico del pensamiento de algunos tipos de psicóticos en una esfera específica. Pasa por alto también algunos notables ejemplos en la historia de la literatura moderna, como el de Tasso o el de Gérard de Nerval.

Por otra parte, ¿qué nos impide pensar que la enfermedad mental (locura) de Lucrecio no fue una psicosis cualquiera sino, como cree Stampini, una epilepsia?

A pesar de todo, Ernout acierta en este punto contra Giussani, pero por razones muy diferentes de las que aduce hasta aquí. Resulta, en efecto, mucho más convincente cuando dice que "la locura y el suicidio han debido ser penas inventadas por la imaginación popular para castigar al impío que se negaba a creer en la super-

vivencia del alma y en la influencia de los dioses tanto como en el poder de los sacerdotes".

Podría suponerse que la leyenda surgió ya en la piadosa corte de Augusto y no extrañaría mucho, en tal caso, que la repitiera un autor cristiano como Jerónimo. Pero cuando se tiene en cuenta el carácter particularmente intolerante y vindicativo de la apologética cristiana de los primeros siglos frente a los ateos y a todos los oponentes de la fe, y se advierte que ni Arnobio ni Tertuliano se refieren a la denigrante enfermedad y lamentable muerte del impío Lucrecio, ni Lactancio las añade a la macabra serie que escribió *de mortibus persecutorum,*[3] uno debe inclinarse a creer que la leyenda de la locura y el suicidio surgió no sólo entre cristianos sino también entre cristianos de una época tardía, esto es, entre contemporáneos de Jerónimo o, tal vez, como opina Trencsényi-Waldapfel, en el propio Jerónimo[4].

El último dato proporcionado por éste, que se refiere a la obra y su publicación, no resulta menos discutible. Jerónimo se basa sin duda también aquí en Suetonio, pero no lo entiende cabalmente. Dice, en efecto, como vimos, que habiendo compuesto Lucrecio algunos libros en sus momentos de lucidez (cuando no hacía presa de él la locura), a éstos más tarde los corrigió *(emendavit)* Cicerón.

Ahora bien, aquí parece haber un leve anacronismo, porque el introducir correcciones choca, como dice Valentí Fiol, con la manera antigua de publicar obras póstumas[5]. Por otra parte, el poema no nos deja precisamente la impresión de haber sido "enmendado", pulido o corregido, sino todo lo contrario.

Ni Jerónimo ni Donato dicen nada sobre la familia y los antepasados de Lucrecio ni sobre su condición

social ni sobre el lugar de su nacimiento. Tal preterición ha ocasionado una larga serie de hipótesis al respecto entre filólogos e historiadores. Muchos sostuvieron en el siglo pasado que Lucrecio había nacido en Roma. Según ellos, el silencio de la tradición al respecto podría explicarse por el poco interés que la Ciudad de los Césares y de los Papas mostraba por su hijo pródigo, poeta impío y enemigo de la religión.

Aunque no hay prueba positiva que confirme tal hipótesis, tampoco hay nada que la impugne.

De cualquier manera, las otras alternativas propuestas no resultan más aceptables que ésta.

Así, por ejemplo, se supuso que Lucrecio era originario de la Italia septentrional, por su *cognomen* "Carus", que parece tener origen galo. Pero también se pensó en lo contrario, a saber, que provenía de la Italia meridional, porque, como dice G. Della Valle, hubo una familia "Lucretia" en la ciudad de Pompeya, y hasta se encontró allí, como mostró Della Corte, una inscripción con el *cognomen* "Carus".

Con respecto a la estirpe y la condición social del poeta-filósofo también se han formulado hipótesis diversas y contrarias.

Según algunos autores, Lucrecio habría sido un aristócrata. Así lo probaría la actitud altiva con que en ciertas ocasiones se refiere al pueblo (I, 945; II, 622) y la familiaridad con que trata a un poderoso hombre de Estado, como Memio. Además, llevaba tres nombres, Titus Lucretius Carus, como los antiguos patricios. La *gens Lucretia* constituía una de las más rancias e ilustres estirpes romanas.

Pero la actitud altanera frente al pueblo puede demostrar sencillamente que el poeta tenía conciencia de su superioridad intelectual, tanto por ser un buen es-

critor y un erudito versado en los autores griegos, como por ser un filósofo poseedor del secreto de la felicidad. El hecho de que alguien llevara tres nombres tampoco prueba gran cosa, ya que en un momento dado (ciertamente antes del nacimiento de Lucrecio) comenzaron a usarlos también los plebeyos. En cuanto al apellido "Lucretius", no denota necesariamente la pertenencia a la ilustre *gens* mencionada, puesto que el apellido era utilizado no sólo por los miembros de una estirpe o familia sino también por sus clientes y hasta por sus libertos.

La hipótesis contraria, según la cual el desinterés de Lucrecio por los asuntos políticos y, en general, por la *res publica* demostraría su origen plebeyo, provinciano o servil, parece todavía menos fundada, ya que el alejamiento de la cosa pública y la prescindencia de toda actividad política son justamente reconocidos como típicos rasgos de todo filósofo epicúreo. Como dice Sikes, "the suggestion that he was the son of a freedman, or even an emancipated slave, is extremely improbable"[6]. No han faltado, por cierto, quienes asignaran al poeta un rango intermedio, haciendo de él un caballero, esto es, un miembro de la clase *equestris,* como su editor Cicerón, y esta hipótesis no es menos plausible ni más que las anteriores.

Aunque sabemos tan poco acerca de la persona y la vida del poeta, conservamos prácticamente íntegro su poema, lo cual no deja de ser una circunstancia sumamente feliz, ya que es mucho lo que se ha perdido de sus antecesores en el cultivo de las musas latinas. De los dieciocho libros de los *Anales* de Enio sólo nos quedan unos seiscientos versos; escasísimos fragmentos se han salvado de las *fabulae togatae* (Afranio, Atta, Titinio); no son muchos los que sobreviven de los trá-

gicos Pacuvio y Accio, y de los treinta libros de sátiras que compuso Lucilio podemos leer hoy sólo unos mil cuatrocientos versos.

No han faltado filólogos que sostuvieron que el *De rerum natura* quedó sustancialmente inconcluso. Estos suelen argüir que el final de la obra parece demasiado brusco y repentino. Dicen también que Lucrecio ha prometido antes un final en el que trataría de los dioses, y termina hablando, en cambio, de la peste de Atenas. Sin embargo, tales razones no tienen demasiado peso. Al comienzo del libro VI declara el poeta que su obra está llegando ya al fin *(pleraque dissolvi; quae restant percipi porro)*. Además, como bien observa Bergson, aquél enumera, al comienzo del libro I, los principales temas que ha de desarrollar (naturaleza del alma, origen de la creencia en los espíritus, fenómenos celestes, primeros principios de la filosofía natural, producción natural de las cosas, etc.) y cada uno de esos temas es efectivamente tratado en el poema tal como lo conservamos [7].

Es muy probable, en cambio, que el poeta no revisara su obra ni diera los últimos retoques a la composición y al estilo. Tal vez lo sorprendió la enfermedad o la muerte; tal vez otras desconocidas circunstancias se lo impidieron. Pero el poema no puede considerarse verdaderamente inconcluso, aunque falte el enunciado final sobre los dioses, el cual debía haberse añadido quizá después de la descripción de la peste de Atenas. Pasajes hay que causan la impresión de no haber sido pulidos y ni siquiera definitivamente redactados; también encontramos lagunas, y éstas no se deben tal vez sólo al estado de los manuscritos. Sin embargo, puede suponerse que no se ha perdido nada sustancial y que la obra nos ha llegado prácticamente completa.

El título de la misma, *De rerum natura,* es sin duda traducción del griego περί φύσεως, que era, a su vez, el título de uno de los más conocidos tratados de Epicuro y que en general llevaban todos los tratados filosóficos de los pre-socráticos, ya estuvieran en verso (Jenófanes, Parménides, Empédocles), ya en prosa (Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras). Por tal razón, al traducirlo al español, parecería más correcto decir *Sobre la naturaleza,* como pretendía Edoardo Crema, y no *Sobre la naturaleza de las cosas,* como suelen hacer tradicionalmente los traductores [8] desde el abate Marchena hasta Lisandro Alvarado y otros más recientes (Rodríguez Navas, Disandro, Acuña). Sin embargo, cabe preguntar por qué el mismo Lucrecio no tradujo el περί φύσεως por *De natura,* como harían autores posteriores (como Escoto Erígena, que titula su *opus magnum,* precisamente, *De divisione naturae).* Tal vez la adición del genitivo *rerum* se deba sólo a la impericia del poeta, que encara la ardua tarea de crear un vocabulario filosófico latino a partir de los textos griegos, tarea en la cual apenas encuentra erráticos precedentes en Enio y Pacuvio. Es posible que el sustantivo *natura,* utilizado en latín con su acepción vulgar y cotidiana, le pareciera insuficiente para traducir el rico y complejo significado del griego φύσις, y por eso se creyó obligado a especificarlo con el *rerum.*

El poema está dedicado a un tal Memio, a quien se suele identificar con Cayo Memio Gemelo, hijo de L. Memio. Este, después de haber llegado a las dignidades de tribuno (66 a.C.) y de pretor (58 a.C.), culminó su *cursus honorum* con el cargo de gobernador de Bitinia (57 a.C.). Tal personaje, como dice Bergson, "paraît avoir eté tout autre chose qu'un philosophe" [9]. No se distinguía por la pureza de sus costum-

bres. Durante su destierro en Grecia, adquirió el Jardín de Epicuro, y, haciendo caso omiso de los pedidos de los epicúreos, que deseaban erigir allí un altar al venerado maestro, edificó su propio palacio (cfr. M. T. Cicero, *Epist. ad fam.* XIII, 1).

No es fácil conjeturar por qué Lucrecio dedicó su obra precisamente a semejante individuo. Quizás pretendiera con ello ser admitido en la clientela de un influyente hombre público; pero, si así fue, su elección, como dice Valentí Fiol, no resultó demasiado afortunada, ya que Memio acabó pronto su carrera política en el exilio (53 a. C.), donde murió más tarde[10]. Tal vez determinara la decisión del poeta el hecho de que Memio, amante de la literatura griega (y despreciador de la latina), había demostrado cierta admiración por Epicuro: quiso demostrarle posiblemente que también en latín se podían expresar, y con suma belleza y elegancia por cierto, las ideas liberadoras del filósofo del Jardín.

Según vimos, San Jerónimo dice que Cicerón "corrigió" el poema lucreciano (después de la muerte de su autor se entiende). Un humanista del Renacimiento, Hieronymus Borgius, autor de una biografía de Lucrecio (1502), va más allá y dice que éste "Ciceroni vero recentia ostendebat carmina, eius limam secutus". (Mostraba a Cicerón sus recién escritos versos y acataba sus correcciones.) Pero si resulta bastante inverosímil que Cicerón haya corregido los versos de Lucrecio después de la muerte de éste, según antes dijimos, mucho más lo es que lo haya hecho durante su vida y a medida que los iba escribiendo. Se trata solamente, como bien anota Ernout, de "l'élucubration d'un humaniste qui a dilué et remanié à sa fantaisie les donneés fournies par la Chronique de Saint Jerôme".

Sin embargo, el que Cicerón editara la obra, en el sentido de hacerla copiar y ponerla en circulación, no debe desecharse. Una cierta confirmación del hecho se puede hallar en una epístola que envió a su hermano Quinto (*Epist. ad Quintum fratrem.* II, 9), donde dice: "Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingenii multae tamen artis". (Los poemas de Lucrecio son tales como tú dices, dotados de un brillante ingenio y, sin embargo, con mucha ciencia.) Esta carta es de febrero del 59 a. C. Ahora bien, "si elegimos el año 55 como fecha de la muerte de Lucrecio, la epístola ciceroniana representaría precisamente el eco de la primera impresión del Arpinate cuando su hermano le hizo llegar, a fin de que lo publicara, el manuscrito del poeta muerto (y la carta parece sugerir más naturalmente esta hipótesis); si elegimos el año 53, entonces la epístola ciceroniana testimoniaría que el *De rerum natura* era conocido por Cicerón aun antes de la muerte de Lucrecio." [11]

El hecho de que Cicerón no se refiera explícitamente en ninguna parte de sus escritos a la edición de Lucrecio ha inducido a algunos a dudar de que él fuera precisamente el editor: resulta poco verosímil —dicen— que un hombre tan dado a hablar de todo cuanto hace, haya omitido este trabajo de editor. Tal vez —podría contestarse— el trabajo le parecía insignificante [12].

Lachmann ha sugerido también que el Cicerón al cual alude Jerónimo no es el célebre orador Marco Tulio sino su hermano Quinto. Mas, como observa Bergson, en los escritos de San Jerónimo nunca se da el nombre de Cicerón sino al orador.

Tampoco ha faltado quien sugiriera que el editor del *De rerum natura* fue Ático, corresponsal y amigo de Cicerón, filósofo epicúreo, que habría emprendido la

tarea en colaboración con el historiador Cornelio Nepote, el cual, según consta, conocía y valoraba el poema. Tal hipótesis no presenta, en verdad, muchos fundamentos positivos, pero tampoco se puede descartar la posibilidad de que Ático y Cornelio Nepote se hubieran ocupado, movidos por celo filosófico o simpatía estética, en divulgar y hacer copiar la obra (lo cual equivale a editarla).

En cualquier caso resulta carente de verdaderos fundamentos la tesis que considera a Ático como autor del *De rerum natura* (A. Gerlo).

Al emprender la composición de su poema, Lucrecio no se enfrentó solamente a una tarea de creación artística y de divulgación filosófica, sino ante todo a una exigencia de ampliación y enriquecimiento de la lengua latina. Se vio ante la necesidad de crear un léxico filosófico, un nuevo idioma dentro del idioma.

Es verdad que en este propósito había sido precedido por Enio y por Pacuvio. El primero de ellos, que se consideraba a sí mismo una reencarnación de Pitágoras, expone en su *Epicharmus,* por boca del pitagórico de Siracusa, una teoría filosófica del mundo y traduce —o más bien glosa— la *Historia Sagrada* del filo-cirenaico Evemero. "Aporta, para tratar los problemas metafísicos, el conocimiento de diversas filosofías griegas, críticas o místicas (en especial el pitagorismo, de tendencias religiosas y morales; y el epicureísmo, que, al explicar el origen del mundo por transformaciones materiales, deja a un lado los dioses), unido al buen sentido práctico del romano, para el que toda visión del universo es buena, con tal que no violente el sentido común y dé vía libre a una actividad provechosa para el Estado." [13]

Pacuvio, sobrino de Enio, sentía una gran inclinación por la filosofía, y esto se traducía en la inserción de largas parrafadas filosóficas en sus tragedias, lo cual les restaba agilidad e interés dramático.

Sin embargo, ni Enio ni Pacuvio (ni menos Lucilio, pese a su simpatía por el epicureísmo) habían logrado crear un vocabulario filosófico, que permitiera expresar en latín las ideas de los pensadores griegos. Esto es lo que Lucrecio quiere hacer, sin que se le oculten las dificultades de la empresa:

Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
multa novis verbis praesertim cum sit agendum
difficile inlustrare Latinis versibus esse,
propter egestatem linguae et rerum novitatem.

(Y no dejo de advertir lo difícil que es pintar en versos latinos los oscuros hallazgos de los griegos, sobre todo cuando muchas ideas deben expresarse con palabras nuevas, a causa de la pobreza de la lengua y la novedad de los asuntos.) (I, 136-139).

Al poeta parece abrumarlo la magnitud de la tarea. "Por vez primera tenía que explicar, en sonoros aunque ponderosos vocablos latinos —dice el filósofo y poeta Santayana—, el nacimiento y naturaleza de todas las cosas, tal como sutilmente habían sido descritas en griego." [14]

No rehúye, sin embargo, la empresa y la lleva a cabo con tanta felicidad como se podía desear.

Más tarde, Cicerón, que cuando conoció el poema lucreciano estaba todavía lejos de la filosofía, complementaría y ampliaría, con plena conciencia lingüística, la obra emprendida en este terreno por el poeta-filósofo. Llegará a considerar el latín superior al griego como

lengua filosófica (cfr. *De natura deorum* I, 4, 8; *De finibus* III, 2, 5; *Tusc. disp.* III, 5, 10).

A diferencia de Lucrecio, cuyo interés filosófico se centraba en Epicuro, por no decir que se circunscribía a él, Cicerón admitió una amplia gama de influencias doctrinales que abarca prácticamente todas las corrientes y escuelas de la Hélade, con la sola excepción del propio Epicuro. Así, sus tratados *De re publica* y *De legibus* corresponden ya por sus títulos a dos diálogos de Platón *(República, Leyes)*. El *Hortensius* era, sin duda, de inspiración platónica. En su filosofía moral el predominio de las ideas estoicas es evidente. Pero el relativismo de los neo-académicos flota siempre en sus disputaciones teóricas y teórico-prácticas, y triunfa en su filosofía de la religión y en su metafísica *(De natura deorum, De divinatione, De fato)*. Aunque conoce el pensamiento de Epicuro, éste no lo atrae ni se deja convencer por él (a no ser en algunas cuestiones secundarias). Sin embargo, su trabajo de "asimilador" del pensamiento griego se extiende inclusive a él. "Aun si otro valor no tuviesen los tratados filosóficos ciceronianos, les quedaría el de haber trasladado al latín los conceptos filosóficos griegos, y de haberlo hecho además en terso y apacible estilo, sin hacerle sufrir al lenguaje los tormentos de todo género que recibe hoy a manos de neokantianos, fenomenólogos y existencialistas", dice Gómez Robledo[15].

El mérito de Lucrecio es, sin embargo, tanto mayor que el de Cicerón cuanto menos predecesores tuvo en su camino.

Ese mérito, por otra parte, consiste no sólo en haber "latinizado" un "idioma" griego como era el de los filósofos, sino en haber prestado también algo de la

maiestas romana a la sencillez del estilo del Epicuro, que es casi chatura.

Más aún, como dice Martha, "no es imposible que la severidad enteramente romana del poema *Sobre la naturaleza* haya conmovido a Cicerón y le haya inspirado, pese a todos los desacuerdos, cierta indulgencia para una sospechosa doctrina que acababa de hallar un tan grave y brillante intérprete" [6]. De ahí, tal vez, surgió en el orador que admiraba a los estoicos el propósito de dar a conocer la obra de un discípulo ferviente de Epicuro.

No debemos olvidar, pues, que, como dice B. Farrington, "el primer logro importante de la lengua latina en el proceso de incorporar las ideas científicas y filosóficas de los griegos fue el poema *De rerum natura* de Lucrecio" y que este logro "fue también el más destacado" [7]. El mismo Farrington interpreta así el significado del poema: "Lucrecio asimiló la doctrina de Epicuro y su base atomista la vertió en forma poética según el molde filosófico de Empédocles. Su poema no contiene nada original, excepto la noble y ferviente elocuencia del escritor y su eminente capacidad para la sistematización y exposición ordenada del material. Es indudablemente una obra maestra de la literatura, el mayor poema filosófico de la historia, pero desde cierto ángulo es también una obra maestra del pensamiento científico, si consideramos que la ciencia no es solamente una técnica sino una filosofía, una mentalidad, una manera de ver las cosas, una fe en la razón. El sagrado placer en el espectáculo de la naturaleza y en el conocimiento de sus leyes, la necesidad de un conocimiento de esas leyes para poder vivir rectamente, el deber de someter la mente a la evidencia de los hechos observados, estas ideas no han sido expresadas nunca

con tal poder y belleza como en la austera elocuencia del *De rerum natura.*"[18]

Sin embargo, nada de esto nos da todavía el sentido profundo de la obra de Lucrecio ni nos brinda la verdadera clave de bóveda de su pensamiento.

Es obvio que el *De rerum natura* no fue escrito sólo ni principalmente para expresar los sentimientos del poeta frente a la naturaleza; pero es claro también que no se puede reducir su significado al de un mero poema didáctico. Poco tiene que ver con las *Odas* de su imitador Horacio o con las *Geórgicas* de su también imitador Virgilio. No se lo puede equiparar a las *Tristia* del otro admirador, Ovidio, ni tampoco a la astronomía versificada de Arato, que Cicerón vertiría al latín. No puede definirse como una obra científica, si atendemos a su propósito y su meta. ¿Podrá decirse que es un tratado de ética? No, sin duda, por su contenido; sí, evidentemente, por su finalidad. Pero la finalidad de una obra es lo que le confiere sentido y la hace comprensible.

Por otra parte, esta determinación resulta insuficiente. Para llevarla al nivel de concreción necesario es preciso añadir, en primer lugar, que "ética" significa, aquí, búsqueda de la felicidad y del placer; en segundo lugar, que placer y felicidad quieren decir, ante todo y sobre todo, ausencia del dolor físico y psíquico.

Desde este punto de vista, la ética de Lucrecio y de su maestro Epicuro se presenta en esencia como una doctrina destinada a liberar al hombre del sufrimiento y del dolor, ni más ni menos que la doctrina de Buda. Desde este punto de vista, Lucrecio, Epicuro y Buda enseñan *fundamentalmente* una filosofía de la liberación.

Sin embargo, entre Epicuro y Lucrecio por un lado y Buda por el otro (pensadores de ambos extremos del

ámbito lingüístico-cultural indoeuropeo) se da al mismo tiempo una gran contradicción. Acordes en concebir como propósito esencial de sus doctrinas *la liberación del dolor,* Buda cree encontrar el camino para ello en la contemplación interior, que conduce a la negación del yo y del deseo; Epicuro y Lucrecio, en cambio, en el conocimiento del mundo exterior, que lleva a la eliminación de la superstición y del miedo. Buda confía en la meditación; Epicuro y Lucrecio en la experiencia y la razón; aquél cree en la introspección iluminada, éstos en la ciencia física. Aquél espera cortar las cadenas del karma y arribar al nirvana; éstos se contentan con eliminar de la mente humana el miedo y la angustia, para crear en ella este temporal y relativo nirvana que es la felicidad terrena. Buda rechaza terminantemente, por otra parte, el determinismo naturalista de ciertos filósofos indios de su época.

Aunque en un sentido diferente, Lucrecio podría haber dicho, como un filósofo contemporáneo, que "la filosofía es liberación o no es nada" [9]. La peculiaridad del *De rerum natura* consiste, pues, en lo siguiente: es un poema filosófico cuyo fin es la liberación del alma individual y cuyo propósito es enseñar a conquistar la felicidad, expulsando de las mentes humanas la superstición, el miedo y la angustia, pero que considera como única vía posible para lograrlo explicar la naturaleza de las cosas y sus causas físicas, esto es, brindar una visión científica del mundo, de la vida y del hombre. Se trata de una filosofía de la liberación que se realiza por medio de una física y de una cosmología, y que sólo puede expresar la grandeza de su propósito libertario, y lo gigantesco de su lucha contra el dolor y el miedo, en un gran poema que asume la forma métrica de la epopeya.

La originalidad de este poema debe buscarse más en la forma que en el fondo y más en el tono que en la melodía. Lucrecio no sólo vierte al latín los conceptos filosóficos griegos sino también confiere espíritu romano a la sabiduría helénica. Se trata, para él, ante todo, de una guerra contra la superstición y el miedo, de una militante campaña por la conquista de la serenidad y de la beatitud.

Dice a este propósito Albert Grenier: "A la sabiduría que le inculcó Epicuro, él (Lucrecio) añade la tenacidad y la insistencia del viejo temperamento romano, comparte el frenético ardor de su tiempo y lo encamina no hacia la ambición, sino hacia la verdad. Su filosofía es totalmente griega, pero el tono con que la difunde y predica no lo es ciertamente. Poco importa que la verdad aceptada sea la de Epicuro o la del Pórtico. Lo esencial en el poema de Lucrecio se nos antoja ser esa apasionada adhesión a un ideal absolutamente intelectual. Es el mismo fiero absolutismo de las convicciones que creemos reconocer en la sombría austeridad de Catón de Utica, y tal vez incluso en el crimen de un Bruto y de un Casio. Para estos romanos, como dice Cicerón burlándose de Catón, las ideas filosóficas no son tan sólo tema de discusión; son reglas de su vivir, principios de su acción." [20]

NOTAS

1. C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, 1896, pp. XII-XIV.
2. Cfr. Logre, *L'anxieté de Lucrèce*, París, 1946.
3. Cfr. M. Ziegler, "Der Tod des Lucretius", *Hermes*, LXXI, pp. 421-440.
4. Sin embargo, E. Stampini (*Il suicidio di Lucrezio*, Messina, 1896) cree que la noticia del filtro amoroso puede ser esencialmente cierta.
5. E. Valentí Fiol, *Lucrecio*, Barcelona, 1949, p. 21.
6. E. E. Sikes, *Lucretius, Poet and Philosopher*, Cambridge, 1936, p. 80.
7. H. Bergson, *Extraits de Lucrèce - Mélanges*, París, 1972. p. 293.
8. E. Crema, *Un extraño error lingüístico*, Caracas, 1964.
9. H. Bergson, *Op. cit.*, p. 268, n. 2.
10. E. Valentí Fiol, *Op. cit.*, pp. 22-23.
11. E. Paratore, *Storia della letteratura latina*, Firenze, 1967, p. 266.
12. Cfr. C. Giussani, *Op. cit.*, pp. XV - XVI.
13. J. Bayet, *Literatura Latina*, Barcelona, 1966, p. 78.
14. G. Santayana, *Tres poetas filósofos*, Buenos Aires, 1943, p. 42.
15. A. Gómez Robledo, "Introducción" a *De los deberes* de Cicerón, México, 1948, p. 15.
16. C. Martha, *Le Poème de Lucrèce*, París, 1913, p. 411.
17. B. Farrington, *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*, Barcelona, 1972, p. 176.
18. B. Farrington, *Op. cit.*, p. 177.
19. Cfr. Barrows Dunham, *La filosofía como liberación humana*, Barcelona, 1967, p. 28.
20. A. Grenier, *El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte*, México, 1961, p. 173.

II

LA POESIA DE LUCRECIO

DIJIMOS que el *De rerum natura* es el único poema filosófico de la Antigüedad que conservamos íntegro o casi íntegro. Debemos añadir que es el único gran poema cosmogónico del materialismo en la historia de la literatura universal. A pesar de sus no raros prosaísmos didácticos, nadie podría disputarle el carácter de auténtica y elevada poesía. A pesar de su finalidad confesadamente práctica, esto es, ética y eudemonológica, sería difícil dejar de reconocerle el carácter de epopeya cosmológica, como el propio περί φύσεῶς de Empédocles.

Su propósito se identifica con el del mismo filosofar de Epicuro y consiste en enseñar a los hombres a vivir sin dolor, esto es, a vivir dichosamente. Ahora bien, para ello es necesario desterrar el temor al destino, a la muerte y a los dioses; superar todos los miedos ancestrales ante el más allá. Se trata, por encima de todo, para Lucrecio, de persuadir al lector de que el destino, el terrible *fatum* de los romanos, la espantosa εἱμαρμένη de los griegos, no existe sino en nuestra imaginación atormentada, y de que, en cambio, todo está regido por leyes físicas y mecánicas; de que la muerte tampoco tiene real existencia, puesto que sólo está presente cuando nosotros no estamos; de que los dioses viven en un mundo interastral, remoto y sereno, sin interferir jamás, para bien o para mal, en la vida del hombre, en el curso de la historia o en la evolución de la naturaleza.

El poema de Lucrecio se presenta así como un instrumento de liberación y como un mensaje soteriológico

cuya paradójica condición es, no la presencia, sino más bien la ausencia de una divinidad salvadora.

La mejor parte de su fuerza poética deriva, precisamente, de este carácter liberador. La libertad, en efecto, en cualquiera de sus dimensiones se identifica con la creación, y la poesía es creación por antonomasia. De esta manera, el *De rerum natura* extrae su vigorosa savia lírica, savia amarga sin duda, de su misma condición de relato cosmogónico y de mensaje liberador.

El tono pesimista que está presente en la mayor parte de sus versos ha sido explicado por diferentes razones psicológicas y aun sociológicas. Se suele decir que revela la culminación de un proceso neurótico o psicótico, o que expresa la desilusión y la falta de esperanza ante la crisis del Estado republicano. Lo cierto es, en todo caso, que el mismo resulta perfectamente coherente con una física y una metafísica del eterno movimiento atómico, y con una ética de la felicidad como placer negativo o ausencia de dolor. Ese pesimismo, que no es patético y lamentoso, no deriva, como sucede en el budismo, hacia una doctrina de la compasión cósmica, pero adquiere grandeza trágica mediante la varonil firmeza que postula. Frente al vacío infinito en que infinitos átomos se mueven sin orden pre-establecido, somos el resultado de un no deseado aunque previsible contacto, representamos un efímero instante de relativo equilibrio, llegamos sin ser llamados ni esperados por nadie, nos marchamos sin ser llorados y, lo que es más, no debemos esperar nada, ni invocar nada, ni llorar por nada. Se trata, como puede verse, de una visión del mundo que ha eliminado toda fantasmagoría y toda superstición, pero al precio de eliminar casi toda esperanza, a no ser la suprema esperanza de la liberación del dolor y del miedo por obra de la filosofía.

Dice muy bien E. J. Kenney: «"Lucretius" ultimate aim is positive, to put his readers in the way of achieving happiness... His inmediate aim, however, is negative: to destroy the barriers that obstruct man's path to self-fulfilment, the illusions that stand between him and enlightement fear of gods, fear of after life, fear of death. In order for these illusions to be destroyed they must be shown to be inconsistent with a correct understanding of the physical universe.» [1]

Tal liberación, y la serenidad espiritual (ἀταραξία) que comporta, dejan lugar, por otra parte, a una cierta visión lírica de la vida, que se manifiesta ya en un sentido cuasi pictórico del paisaje, ya en una compasiva ternura por los niños y hasta por los animales, ya en un no disimulado entusiasmo frente a ciertos movimientos grandiosos de la naturaleza.

De tal visión lírica de la vida, en el contexto de un universo liberado de monstruos pero entregado al estricto determinismo de las leyes naturales, surge la profunda humanidad de Lucrecio, poeta físico y "objetivo". Con razón ha dicho Paul Nizan: "Nadie le ha superado nunca cuando habló del amor, de la soledad y de la muerte" [2].

Frente a los poetas que ven en la naturaleza símbolos de la realidad ideal, trascendente o divina, lo que "Lucrecio demuestra a la humanidad es que las cosas tienen su poesía a causa de su propio movimiento y vida", como dice Santayana [3].

Se ha afirmado con frecuencia que los antiguos carecían del sentido del paisaje y eran incapaces de vivir estéticamente el espectáculo de la Naturaleza. Se ha repetido inclusive que el paisaje fue inventado por el romanticismo y que la naturaleza se introdujo en la literatura con Rousseau y su discípulo Saint-Pierre. Tales afir-

maciones tienen —y también esto se ha mostrado muchas veces— un alcance relativo.

Así, por ejemplo, para comenzar con lo que está más cerca de nosotros, es decir, con nuestra propia lengua castellana y su literatura, quienes se ocuparon del asunto, como Azorín, traen diversas pruebas de una gradual revelación del paisaje desde el *Cantar de Mio Cid,* pasando por Berceo, hasta Fray Luis de León, Cervantes, Lope de Vega y Gracián [4].

Tampoco faltan, por cierto, estudios y monografías sobre el sentido lírico del paisaje en Virgilio, en Tibulo o en los poetas de la Edad de Plata romana [5].

En ningún poeta latino, sin embargo, hay una vivencia tan profunda y original de la naturaleza como en Lucrecio, que a todos los precede cronológicamente en este aspecto. La emoción que las cosas del mundo geológico, zoológico y botánico despiertan en él nos lleva inclusive a sospechar que el título de su poema no responde sólo a un motivo de filiación filosófica (frente a Epicuro y Empédocles) sino también a una razón de predilección estética por el espectáculo de la naturaleza (por contraposición a Enio y a Livio Andrónico, ocupados en cantar las guerras y las proezas de los héroes). Pero es cierto también que, por debajo del poético espectáculo de la naturaleza, con su variedad, su movimiento, su color, nunca deja de tener presente Lucrecio la existencia de las leyes inflexibles que lo producen y determinan.

Dice muy bien Bergson a este propósito: "Lucrecio ama apasionadamente la naturaleza. En su poema se encuentran muestras de una observación paciente, minuciosa, en el campo, a orillas del mar, sobre las altas montañas. Ahora bien, mientras observaba así las cosas en lo que tienen de poético y de agradable, una gran

verdad vino a conmover su espíritu y a iluminarlo bruscamente: y es que, por debajo de esa naturaleza pintoresca y risueña, detrás de esos fenómenos infinitamente diversos y siempre cambiantes, leyes fijas e inmutables trabajan uniforme e invariablemente y producen, cada una por su parte, efectos determinados. Nada de azar, ningún lugar para el capricho; por todas partes fuerzas que se suman o se compensan, causas y efectos que se encadenan mecánicamente. Un número indefinido de elementos, siempre los mismos, existe desde toda la eternidad; las leyes de la naturaleza, leyes fatales, hacen que esos elementos se combinen y se separen, y tales combinaciones y separaciones están determinadas rigurosamente y de una vez por todas. Nosotros percibimos los fenómenos desde afuera, en lo que tienen de pintoresco; creemos que se suceden y se reemplazan según su fantasía; pero la reflexión y la ciencia nos muestran que cada uno de ellos podía ser matemáticamente previsto, porque es la consecuencia fatal de lo que existía antes. He ahí la idea maestra del poema de Lucrecio. En ninguna parte está formulada explícitamente, pero el poema entero no es sino su desarrollo."[6]

En todos los cuadros que nos brinda de la naturaleza, "Lucrecio pone una poesía intensa que la revaloriza y en la que se expresan los rasgos más característicos de su genio: un amor apasionado por la naturaleza cuyos aspectos móviles y cambiantes aprehende lo mismo que su estructura inmutable y siempre idéntica", dice Chevalier[7].

Cada uno de los innumerables seres que integran la naturaleza tiene su lugar y no puede mezclarse con cualquier otro:

Quippe etenim non est, cum quovis corpore ut esse
posse animi natura putetur consiliumque;

sicut in aethere non arbor, non aequore salso
nubes esse queunt, neque pisces vivere in arvis,
nec cruor in lignis, neque saxis sucus inesse.
Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.

(Porque no es posible pensar que el espíritu y la mente puedan estar juntos con cualquier cuerpo, así como no puede un árbol existir en el éter, las nubes en el agua salada, los peces en los campos, la sangre en las plantas, la savia en las piedras. Fijo y determinado está el sitio donde cada cosa debe crecer y estar.) (V, 126-131).

Aunque el orden no responde a un plan predeterminado o a una disposición teleológica, el mundo, tal como se ofrece a los ojos del poeta, constituye un todo equilibrado y armónico. Por lo menos durante un tiempo ha sido y será así.

Ello no impide que el poeta sienta y exprese con inusitada hondura la temporalidad y caducidad de todas las cosas. Sabe muy bien, y no puede olvidarlo ni por un instante, que todo surge gracias a la conjunción de los átomos, en un momento dado, y que todo, en un momento dado, ha de perecer por la dispersión de los átomos. Con esta idea y con el agudo sentido de la fugacidad de los seres se vincula la profunda melancolía de sus versos:

Quin etiam multis solis redeuntibus annis,
anulus in digito subter tenuatur habendo,
stilicidi casus lapidem cavat, uncus aratri
ferreus occulte decrescit vomer in arvis,
strataque iam volgi pedibus detrita viarum
saxea conspicimus; tum portas propter aena
signa manus dextras ostendunt adtenuari
saepe salutantum tactu praeterque meantum.

(Más aún, mientras muchos años solares dan su vuelta, el anillo que se tiene en el dedo se desgasta por dentro; la caída de la gota perfora la piedra; la férrea reja del curvo arado ocultamente se gasta en los surcos; vemos ya que, bajo los pies del vulgo, se alisan los pétreos bloques de los caminos; junto a las puertas de la ciudad, inclusive, las broncíneas efigies muestran con frecuencia que sus manos derechas están siendo carcomidas por el contacto de quienes saludan y pasan.) (I, 311-318)[8].

En la naturaleza, el ciclo de las estaciones es percibido por el poeta como una variada danza, como un ordenado pero policromo desfile de fuerzas y cosas; no sin su bello ropaje mitológico:

It ver et Venus, et Veneris praenuntius ante.
pennatus graditur, Zephyri vestigia propter
Flora quibus mater praespargens ante viai
cuncta coloribus egregiis et odoribus opplet.
Inde loci sequitur calor aridus, et comes una
pulverulenta Ceres, (et) etesia flabra aquilonum
Inde autumnus adit, graditur simul Evhius Evan.
Inde aliae tempestates ventique secuntur.
altitonans Volturnus et Auster fulmine pollens
Tandem bruma nives adfert pigrumque rigorem
reddit; hiemps sequitur, crepitans ac dentibus algus.

(Llegan la primavera y Venus; el pregonero de Venus alado marcha por delante, y tras los pasos de Céfiro, su madre Flora, abriéndoles camino, lo llena todo con magníficos colores y aromas. Vienen después el árido verano y su única compañía, la polvorienta Ceres, y la etesia corriente de los aquilones. Luego, arriba el otoño; avanza al mismo tiempo Baco con su evoé. Otras estaciones y otros vientos siguen más tarde; el altitonante Volturno y el Austro que se vale del rayo. La bruma

trae, al fin, la nieve, y vuelve a la perezosa rigidez; sigue el invierno y el frío que hace castañetear los dientes.) (V, 737-747).

Es difícil describir en once versos con tan esencial precisión y tanta austeridad de medios la unidad del ciclo cósmico, hecha de contrastes; el movimiento íntegro de la naturaleza y de la vida, concebido como una danza (un paso adelante, uno atrás; uno adelante, uno atrás) [9].

En realidad no hay región alguna del universo ni género alguno de lo viviente o de lo inerte dentro de él que Lucrecio no sienta y no exprese poéticamente, aunque en uno se detenga más que en otro [10].

Celebra y lamenta al mismo tiempo la potencia del viento:

Principio venti vis verberat incisa pontum,
ingentisque ruit navis et nubila differt,
interdum rapido percurrens turbine campos
arboribus magnis sternit, montisque supremos
silvifragis vexat flabris: ita perfurit acri
cum fremitu saevitque minaci murmure ventus.

(La desatada fuerza del viento azota, primero, el mar; precipita enormes naves, dispersa las nubes; mientras tanto, recorriendo en veloz torbellino los campos, desarraiga grandes árboles y hiere las cumbres de los montes con sus corrientes que despedazan selvas: así se enfurece el viento con agudos bramidos y se ensaña con rugidos amenazadores.) (I, 271-276).

Su fantasía descubre fácilmente el mundo de cambiantes, fortuitas y fantasmagóricas criaturas que las nubes engendran:

ut nubes facile interdum concrescere in alto
cernimus, et mundi, speciem violare serenam

aera mulcentes motu: nam saepe Gigantum
ora volare videntur et umbram ducere late
interdum magni montes avolsaque saxa
montibus anteire et solem succedere praeter,
inde alios trahere atque inducere belua nimbos.

(Como las nubes que con facilidad vemos muchas veces formarse en lo alto y perturbar la serena belleza del mundo, al acariciar el aire con su movimiento: pues con frecuencia se ven volar rostros de gigantes y proyectar ampliamente sus sombras, o grandes montes y desprendidas rocas ponerse delante de los montes y hasta ocultar el sol; luego, fieras que arrastran y empujan otras nubes.) (IV, 136-142).

Pero es tal vez el espectáculo del mar lo que más impresiona la imaginación de Lucrecio, no tanto como símbolo de la infinitud del universo y de la eternidad del tiempo, ante las cuales resalta la insignificancia de la existencia humana, sino más bien como lugar de peligrosas aventuras y duras batallas. El libro segundo se inicia precisamente así:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem.

(Es grato, en el gran mar, cuando los vientos agitan las aguas, contemplar desde la tierra la ingente lucha de otros.) (II, 1-2).

Más adelante, en el mismo libro, presenta las tempestades en que el océano arrastra barcos, cascos, proas, remos y antenas, como aviso y advertencia a los hombres, para que eviten las insidias del mar y no se dejen engañar por su aparente benignidad:

infidi maris insidias virisque dolumque
ut vitare velint, neve ullo tempore credant,
subdola cum ridet placidi pellacia ponti.

(Para que quieran evitar las acechanzas, fuerzas y dolos del mar, y en ningún momento se confíen, cuando sonríe la falsa apariencia del plácido ponto.) (II, 557-559).

Lucrecio, como la mayoría de los antiguos poetas latinos, teme al mar y considera peligrosa y hasta un tanto demente la ambición humana de surcarlo. Invirtiendo el conocido lema de la bravura militar romana, parecería, con sus descendientes literarios, afirmar: *Vivere necesse: navigare non necesse.*

Pero Lucrecio no se ocupa sólo de lo majestuoso y tremendo de la naturaleza. Siente también con intimidad y hondura lo delicado, lo amable, lo placentero. Así describe la luminosa belleza de un amanecer en el bosque:

primum aurora novo cum spargit lumine terras,
et variae volucres nemora avia pervolitantes
aera per tenerum liquidis loca vocibus opplent,
quam subito soleat sol ortus tempore tali
convestire sua perfundens omnia luce.

(Al principio, cuando la aurora cubre con nueva luz las tierras, y las variadas aves, revoloteando por el aire leve en los inaccesibles bosques, llenan con sus líquidas voces estos lugares, cuán velozmente suele el sol, en ese momento surgido, revestir todas las cosas con su luz, derramándose) (II, 144-148).

Lo llenan de gozo, en especial, los bosques que unen a la gracia vegetal de sus follajes, maravilla de la vista y del olfato, la multitud de sus alados huéspedes, delicia de la vista y del oído:

frondiferasque novis avibus canere undique silvas

(y las frondosas selvas que por doquier con nuevos pájaros resuenan.) (I, 256).

Celebra inclusive la primogenitura del vegetal y describe la tierra primitiva, cubriéndose de hierbas y árboles, como los animales, al nacer, con plumas y pelos:

Principio genus herbarum viridemque nitorem
terra dedit circum collis, camposque per omnis
florida fulserunt viridanti prata colore.
arboribusque datumst variis exinde per auras
crescendi magnum inmissis certamen habenis.
Ut pluma atque pili primum saetaeque creantur
quadripedum membris et corpore pennipotentum
sic nova tum tellus herbas virgultaque primum
sustulit, inde loci mortalia saecla creavit,
multa modis multis varia ratione coorta.

(Al principio, cubrió la tierra a los montes con todo género de hierbas y de brillante verdor y a través de todos los campos brillaron los floridos prados con verdeantes colores; después, les fue propuesto a los diversos árboles el gran desafío de crecer por el aire con riendas sueltas. Así como las plumas, los pelos y las cerdas brotan primero en los cuerpos de los cuadrúpedos y en el cuerpo de las aves, así la tierra nueva levantó primero las hierbas y los pastos, y luego creó las especies mortales, múltiples, de muchas formas, con diversas proporciones dispuestas.) (V, 783-792).

Aunque sensible, ante todo, como vimos, a la fuerza y la lozanía de la vegetación silvestre, no se le escapa a Lucrecio, hijo de un pueblo de agricultores, la ordenada belleza de los campos cultivados, el rigor urbanístico y cuasi-militar de mieses y viñedos. Pero insiste, en todo caso, en presentar el trabajo del labriego como una prolongación y un perfeccionamiento del trabajo de la naturaleza:

praeterea nitidas fruges vinetaque laeta
sponte sua prmium mortalibus ipsa creavit,

ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta;
quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore,

(Además, ella misma, la naturaleza, creó primero espontáneamente para los mortales las nítidas mieses y los alegres viñedos; ella misma brindó los dulces frutos y los gozosos forrajes que ahora apenas crecen cultivados con nuestro trabajo.) (II, 1157-1160).

Sabe el poeta que la agricultura, como toda labor humana, supone un esfuerzo prolongado a partir de lo dado en la naturaleza. Y canta ese esfuerzo casi como Enio había cantado las gestas guerreras:

Inde aliam atque aliam culturam dulcis agelli
temptabant fructusque feros mansuescere terram
cernebant indulgendo blandeque colendo.
Inque dies magis in montem succedere silvas
cogebant infraque locum concedere cultis,
prata, lacus, rivos, segetes vinetaque laeta
collibus et campis ut haberent, atque olearum
caerula distinguens inter plaga currere posset
per tumulos et convallis camposque profusa,
ut nunc esse vides vario distincta lepore
omnia, quae pomis intersita dulcibus ornant
arbustisque tenent felicibus opsita circum.

(Después, intentaron uno tras otro diversos cultivos en su querido campito, y veían que los frutos salvajes se iban templando mientras cuidaban la tierra y la cultivaban con paciencia. Día a día obligaban a las selvas a retirarse a la montaña y a ceder abajo lugar a los cultivos, a fin de tener, en colinas, campos, prados, lagos y ríos, mieses y alegres viñedos, y a fin de que la fila de los olivos, destacándose por su cerúleo color, pudiera correr derramada por lomas, valles y campos, como ves que ahora sucede, distinguiéndose por su diversa belleza

cada uno (de los campos), adornados por dulces frutos que se intercalan en ellos y por felices arbustos que los circundan.) (V, 1367-1378).

Pero, más aún que a la quieta gracia de árboles y flores, la musa de Lucrecio se dirige al movimiento y al polimorfismo de la vida animal [11].

Así como canta las mieses y los viñedos (que casi nunca deja de calificar de "alegres"), canta también el ganado entre los "alegres" pastos, regocijando la vista con su gordura y con el albo líquido que mana:

hinc fessae pecudes pingui per pabula laeta
corpora deponunt et candens lacteus umor
uberibus manat distentis; hinc nova proles
artubus infirmis teneras lasciva per herbas
ludit, lacte mero mentes perculsa novellas.

(De allí que los gordos ganados tiendan sus cansados cuerpos entre los alegres pastos, y el blanco humor lácteo mane de las repletas ubres; de allí que sus crías, con patas poco firmes, jueguen retozonas entre las hierbas, turbadas sus jóvenes mentes por la leche pura.) (I, 257-261).

Sobre una colina que se destaca contra el cielo, las ovejas, abultadas por su mullida envoltura de lana, se desplazan lenta y serenamente en busca de sabrosas hierbas. Son como matronas que andan sin prisa, compartiendo la quietud del aire y la generosidad de la savia. Junto a ellas, bajo sus maternales miradas, los corderos retozan con gracia infantil:

Nam saepe in colli tondentes pabula laeta
lanigerae reptant pecudes, quo quamque vocantes
invitant herbae gemmantes rore recenti,
et satiati agni ludunt blandeque coruscant.

(Pues con frecuencia las ovejas lanudas se deslizan lentamente en la colina, afeitando los alegres pastos, hacia donde las invitan, llamándolas, las hierbas enjoyadas por el reciente rocío; y los corderos saciados juguetean y se embisten sin violencia.) (II, 317-320).

Hay una oculta e inusitada ternura en la evocación de los corderos y otras crías animales, a imagen de los niños, así como del joven caballo que, a los tres años, todavía

ubera mammarum in somnis lactantia quaeret.

(busca entre sueños las lechosas ubres.) (V, 885).

Archibald Geike dice que ningún escritor latino amó tanto a los animales como Lucrecio. Sin duda, Lucrecio ha hecho más que contemplar de lejos la vida de los animales: ha convivido con ellos y los ha observado minuciosa y sistemáticamente. Basta tener en cuenta lo que nos dice de los sueños de los caballos o de los perros:

quippe videbis equos fortes, cum membra iacebunt,
in somnis sudare tamen spirareque semper,
et quasi de palma summas contendere viris,
aut quasi carceribus patefactis saepe quiete.
Venantumque canes in molle (+saepe quiete+)
iactant crura tamen subito, vocesque repente
mittunt ,et crebro redducunt naribus auras,
ut vestigia si teneant inventa ferarum,
expergefactique secuntur inania saepe
cervorum simulacra, fugae quasi dedita cernant,
donec discussis redeant erroribus ad se.
At consueta domi catulorum blanda propago
discutere et corpus de terra corripere instant,
proinde quasi ignotas facies atque ora tuantur.

(Verás así los fuertes caballos, mientras descansan sus miembros, sudar sin embargo en sueños, resoplar de continuo y luchar con todas sus fuerzas como por un trofeo o como si, habiéndose levantado las barreras, quisieran volar. Y los perros de caza, muchas veces, en la muelle quietud, estiran, sin embargo, de repente sus patas; comienzan de pronto a ladrar; con frecuencia olfatean el aire, como si hubieran encontrado rastros de animales salvajes, y, al despertar, siguen muchas veces ilusorias figuras de ciervos, como si vieran que aquéllas se dan a la fuga, hasta que, disipado el error, vuelven en sí. Aun la suave progenie de los perritos domésticos trata a veces de pelear y de levantarse del suelo, como si viera caras y rostros desconocidos.) (IV, 987-1004).

A. Geike hace notar el *Lucretius' love of dogs,* y P. H. Schrijvers escribe: "Ce qui frappe ici, c'est la frequence avec laquelle Lucrèce choisit des scènes de la vie des chiens afin d'appuyer ses thèses, la minutie avec laquelle ces descriptions ont été executées, le soin apporté aux menus détails, détails qui ne sont pas toujours directement fonctionnels dans le contexte de l'argumentation en question." [12]

Admira Lucrecio, sin duda, el olfato de los diferentes animales: la abeja, que se guía por el olor de la miel, y los buitres, a quienes conduce el hedor de los cadáveres, los perros que persiguen su presa y los gansos custodios de la Urbe:

tum fissa ferarum
ungula quo tulerit gressum promissa canum vis
ducit, et humanum longe praesentit odorem
Romulidarum arcis servator candidus anser.

(A donde quiera que la hendida pezuña de las fieras se encamine os conduce la tendencia de los perros, y el

blanco ganso, guardián de la fortaleza de la progenie de Rómulo, percibe desde lejos el olor de los hombres.) (IV, 680-683).

También ha logrado Lucrecio compenetrarse con el lenguaje animal, observando con tino y finura y expresando con sabia precisión de detalles lo observado. Sobre los pasos de Aristóteles vincula el lenguaje de los animales con la expresión de sus sentimientos o emociones:

Inritata canum cum primum magna Molossum
mollia ricta fremunt duros nudantia dentes
longe alio sonitu rabie (re)stricta minantur
et cum iam latrant et vocibus omnia complent.
At catulos blande cum lingua lambere tempant,
aut ubi eos iactant pedibus, morsuque petentes
suspensis teneros imitantur dentibus haustus,
longe alio pacto gannitu vocis adulant,
et cum deserti baubantur in aedibus, aut cum
plorantes fugiunt summiso corpore plagas.

(Cuando las grandes fauces muelles de los perros molosos comienzan a gruñir airadas mientras desnudan los duros dientes, su reconcentrada rabia amenaza con sonido muy diferente al que producen cuando ladran y todo lo llenan con sus gritos. Y cuando con la lengua intentan lamer suavemente a sus cachorros o cuando los arrojan con sus patas y, tratando de morderlos con los dientes flojos, fingen tiernamente que los comen, lanzan gañidos muy distintos que cuando aúllan abandonados en las casas o cuando implorantes tratan de evitar, con el cuerpo encogido, los golpes.) (V, 1063-1072).

A través de todo el poema los animales son humanizados. De diversas maneras asimila Lucrecio sus emociones y actitudes a las de los hombres. Y esto no tanto

por el hecho de que su filosofía materialista se niegue a establecer entre bestias y hombres una diferencia esencial y cualitativa y señale por el contrario una sustancial continuidad en el mundo biológico, sino, más bien, porque así lo siente como poeta familiarizado con la vida diaria de los animales y compenetrado con sus sentimientos. He aquí cómo describe el dolor de una vaca a la cual le han arrebatado su hijo para inmolarlo ante el altar de los dioses:

Nam saepe ante deum vitulus delubra decora
turicremas propter mactatus concidit aras,
sanguinis expirans calidum de pectore flumen.
At mater viridis saltus orbata peragrans,
noscit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
omnia convisens oculis loca, si queat usquam
conspicere amissum fetum, completque querellis
frondiferum nemus adsistens, et crebra revisit
ad stabulum, desiderio perfixa invenci.
Nec tenerae salices atques herbae rore vigentes
fluminaque illa queunt summis labentia ripis
oblectare animum subitamque avertere curam;
nee vitulorum aliae species per pabula laeta
derivare queunt animum curaque levare:
usque adeo quiddam proprium notumque requirit.

(Muchas veces delante de los magníficos santuarios de los dioses, junto a los altares donde se quema el incienso, cae inmolado un ternerito, mientras sale de su pecho un cálido río de sangre. Pero la madre despojada, mientras recorre las verdes dehesas, intenta rastrear las huellas impresas en el suelo por los hendidos pies y revisa todos los lugares con la vista, por si pudiera en alguna parte ver a su perdida cría. Se detiene, llena con lamentos el frondoso bosque, y con frecuencia retorna al establo, traspasada por la añoranza de su novillo. Ni los

tiernos sauces, ni las hierbas floridas de rocío, ni los arroyos que se deslizan con el cauce repleto consiguen entretener su espíritu y apartar la inesperada preocupación; ni los otros terneritos, a través de los alegres pastos, pueden cambiar el rumbo de su ánimo y quitarle el pesar: hasta tal punto busca ella algo propio y conocido.) (II, 352-366).

En los primeros versos parecería que va a increpar una vez más a la religión, causa de tantos dolores. Pero en seguida vemos que lo que aquí le interesa es expresar el ciego y conmovedor afecto de una madre hacia su hijo. Sin recurrir a otros medios más que a los de una escueta y casi científica descripción de la conducta animal, logra conmover hondamente al lector y hasta arrancarle lágrimas [13].

Filósofo que confía en la razón y en la ciencia para lograr la liberación y la felicidad, Lucrecio es, al mismo tiempo, un poeta que siente y celebra en la naturaleza animal la fuerza y los recursos del instinto:

Sentit enim vis quique suas quoad possit abuti.
Cornua nata prius vitulo quam frontibus extent,
illis iratus petit atque infestus inurget.
At catuli pantherarum scymnique leonum
unguibus ac pedibus iam tum morsuque repugnant,
vix etiam cum sunt dentes unguesque creati.
Alituum porro genus alis omne videmus
fidere, et a pinnis tremulum petere auxiliatum.

(Cada uno siente, en efecto, cómo puede utilizar sus fuerzas. Antes de que los cuernos le hayan nacido en la frente, el ternero airado acomete con ellos y ataca hostil. Los cachorros de las panteras y las crías de los leones con uñas, patas y mordiscos se defienden, cuando apenas los dientes y las uñas les despuntan. Vemos además

que toda clase de pájaros confía en sus alas y busca una batiente ayuda en sus plumas.) (V, 1033-1040).

Por otra parte, Lucrecio, tampoco se muestra insensible a la elemental belleza de las formas y los colores en el reino animal. Así describe, por ejemplo, la incidencia de la luz en el plumaje de las aves:

Lumine quin ipso mutatur, propterea quod
recta aut obliqua percussus luce refulget;
pluma columbarum quo pacto in sole videtur,
quae sita cervices circum collumque coronat;
namque alias fit uti claro sit rubra pyropo,
interdum quodam sensu fit uti videatur
inter caeruleum viridis miscere zmaragdos.
Caudaque paonis, largo cum luce repleta est,
consimili mutat ratione obversa colores.

(Más aún, (el color) con la luz misma cambia, según brille por el golpe de una luz recta u oblicua. Así, las plumas de las palomas, situadas en torno a la cerviz y las que coronan el cuello se ven al sol: a veces parecen rojas, como brillante aleación de cobre y oro; a veces, en cierto modo, sucede que parecen mezclar al cerúleo los verdes esmeraldas. Y la cola del pavo real, cuando está impregnada de una amplia luz, cambia de color por motivos semejantes.) (II, 799-807).

La sutileza con que se anotan los matices y la riqueza del vocabulario visual y pictórico nos hacen pensar en un Lucrecio pintor o, por lo menos, amante de la pintura. Este y otros momentos de esplendor sensorial son tanto más dignos de atención cuanto más se tiene en cuenta la finalidad, no propiamente física ni metafísica, pero sí ética del poema. "This poetry combines intelligence, sense and passion, each to a degree which we do not encounter elsewhere in Latin", escribe David West [14].

En todo caso, sigue siendo verdad que el rasgo dominante de la poesía de Lucrecio no es lo sensorial sino lo emotivo, no es lo erótico sino lo sentimental.

Después de una tierna evocación de la familia y de las delicias del hogar (III, 894-899), encontramos una sátira minuciosa y picante contra las miserias del amor sensual (IV, 1155-1187); después del idílico cuadro de un día de campo, en compañía de buenos amigos y en comunión con la naturaleza (II, 23-36), hallamos la triste descripción de los efectos del vino (III, 476-483), tan gozosamente celebrado por Catulo, Horacio y, antes, por líricos griegos, como Alceo.

La literatura latina está casi desierta de niños. Sus poetas no han encontrado en la infancia motivos de inspiración. Lo mismo sucederá después en algunas literaturas romances, como la española. En el *Quijote,* vasta galería de tipos humanos, no hay un solo niño. Mientras Inglaterra tiene su *Alice in Wonderland,* Alemania sus hermanos Grimm, Francia su Perrault, Italia su Collodi, Escandinavia su Andersen, en España no hay clásicos de la infancia.

Es cierto que en la Antigüedad latina encontramos a un Juvenal que nos recuerda que *maxima debetur puero reverentia,* pero se trata de una sentencia solemne que, a más de genérica como otra sentencia, aparece en boca de un severo satírico, muy capaz de indignación moral, pero, al parecer, ajeno a toda ternura. Se podrá decir que en Plauto y en Terencio abundan los adolescentes, pero éstos no son ciertamente niños, como lo prueba el hecho de que se trata de *amatores adulescentes.*

Sólo un poeta, el bronco y melancólico Lucrecio, siente hondamente, entre todos sus congéneres, la delicada y frágil belleza de la infancia [15]. Y no es que dedi-

que a los niños extensos pasajes de su poema, declare su predilección por ellos o se complazca en describir sus almas y sus sentimientos, pero, a través de su obra, alude a ellos varias veces con abierta ternura o encubierta simpatía. Los niños son como flores que alegran las ciudades:

hinc laetas urbes prioris florere videmus

(Vemos, por esto, a las felices ciudades florecer en niños.) (I, 255).

En más de una ocasión se refiere con compasión a los niños [16], que

trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt.

(tiemblan y a todo le temen en las ciegas tinieblas.) (II, 55-56).

En dos ocasiones menciona las enfermedades infantiles y el tratamiento médico de las mismas:

sed veluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flavoque liquore,
ut puerorum aetas inprovida ludificetur
labrorum tenus, interea perpotet amarum
absinthia laticem, deceptaque non capiatur
sed potius tali pacto recreata valescat.

(como cuando los médicos tratan de darles a los niños el asqueroso ajenjo untan antes las tazas en sus bordes con el dulce y rubio licor de la miel, a fin de que la desprevenida edad de los niños sea burlada con el gusto de los labios, beba mientras tanto el amargo jugo del ajenjo, y, aunque engañada, no sea debilitada sino, más

bien, por tal medio restablecida su fortaleza.) (I, 936-942). (Cfr IV, 11-17.)

También ha observado Lucrecio los juegos infantiles y las reacciones que producen:

Atria versari et circumcursare columnae
usque adeo fit uti pueris videantur, ubi ipsi
desierunt verti, vix ut iam credere possint
non supra sese ruere omnia tecta minari.

(Los atrios parecen girar y las columnas correr alrededor de los niños, cuando éstos dejan de dar vueltas, al punto de que apenas pueden creer que los techos todos no amenazan precipitarse sobre ellos.) (IV, 400-403).

Siempre está presente a los ojos del poeta, entre sonriente y compasivo, la inocencia infantil. Pero la compasión se impone ante el espectáculo del desvalido infante, arrojado sin fuerzas ni recursos en medio de la naturaleza hostil y destinado a padecer tantos males y desgracias durante su vida:

Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis
navita, nudus humi iacet, infans indigus omni
vitali auxilio, cum primum in luminis oras
nixibus ex alvo matris natura profudit,
vagituque locum lugubri complet, ut aerumst
cui tantum in vita restet transiere malorum.

(Y luego el niño, como navegante arrojado por las crueles olas, yace desnudo en tierra sin poder hablar, privado de todo recurso para la vida desde el primer instante en que la naturaleza lo echó con esfuerzo del vientre de su madre a las playas luminosas, y llena con su lúgubre llanto el espacio, como corresponde a quien, durante la vida, le quedan tantos males por pasar.) (V, 222-227).

Algunos autores, al poner de relieve esta simpatía de Lucrecio por los niños, han llegado a la conclusión, según recuerda P. H. Schrijvers, de que Lucrecio era un neurótico. El psicoanalista Rozelaar lo caracteriza, por eso, como *der Grosse Einsame*[17], dejando entender que su predilección por los niños surgía de su aborrecimiento de los adultos. En todo caso, el hecho resulta muy significativo para la comprensión poética de Lucrecio.

No se deben olvidar, por cierto, sus afinidades con la poesía alejandrina en general, pero tampoco sus contrastes con ella. L. Ferrero hace notar la oposición entre el gusto alejandrino por las composiciones breves y refinadas y el extenso poema de Lucrecio, único en las letras latinas desde Enio[18]. Wilamowitz, por él citado, dice: "Lucretius steht ausser Beziehung zur der hellenistischen Poesiè."[19]

Como muy pocos poetas de su tiempo y aun de todos los tiempos, tiene Lucrecio la capacidad de evocar lo que ve y percibe y de hacer que el lector lo vea y lo perciba con él. Dice muy bien J. Masson: "Lucretius, too, has this power, which makes us see the same landscape which he sees, and almost hear its sounds, and breathe his air with a vividness of picturing and lifelike projection which no other poet of the ancient world possesses. Through some magic vividness of sense the world around him was reflected in his consciousness so directly that, when we read, a curtain flies away; the earth and sky of Italy two thousands years ago are before us."[20]

Lucrecio, pese a su melancolía, que lo lleva a desdeñar la fama y el renombre, no es enteramente ajeno al deseo de la gloria literaria. No ignora, sin duda, lo que su venerado maestro Epicuro opinaba del ejercicio poético

ni se le escapa el contraste entre la sublime doctrina liberadora de éste y la opaca forma literaria en que la presenta. Pero no por eso llega a estimar en menos el esplendor de las musas [21]. La esperanza de lograr con ellas la gloria enciende en su pecho un ardiente amor por la poesía y lo impulsa a la ardua tarea de exponer los principios de la filosofía natural:

Nunc age quod superest cognosce et clarius audi.
Nec me animi fallit quam sint obscura; sed acri
percussit thyrso laudis spes magna meum cor
et simul incussit suavem mi in pectus amorem
musarum, quo nunc instinctus mente vigenti
avia Pieridum peragro loca nullius ante
trita solo.

(Adelante ahora, conoce lo que resta y oye con más claridad. No ignoro cuán oscuras son estas cosas, pero una gran esperanza de fama atravesó mi corazón con su punzante tirso y al mismo tiempo introdujo en mi pecho el suave amor de las musas. Instigado por él, recorro con vigorosa mente las inaccesibles regiones de las Piérides, no pisadas antes por ningún pie.) (I, 921-927).

Mas aún, Lucrecio está convencido de que tiene reservada una gloria inédita, como poeta-filósofo de la liberación, capaz de presentar con dulces sabores la amarga pero salvífica medicina:

Iuvat integros accedere fontis
atque haurire, iuvatque novos decerpere flores
insignemque meo capiti petere inde coronam
unde prius nulli velarint tempora musae;
primum quod magnis doceo de rebus et artis
religionum animum nodis exsolvere pergo,
deinde quod obscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore.

(Me place acercarme a las fuentes incontaminadas y beber de ellas; me place recoger flores nuevas y procurarme para la cabeza una insigne corona con la cual antes nunca adornaron las musas la frente de nadie; en primer lugar, porque enseño cosas grandes y procuro liberar el espíritu de los apretados nudos de las religiones; luego, porque sobre una cuestión oscura exhibo tan luminosos versos, llenándolo todo con la gracia de las musas.) (I, 927-934).

Lucrecio es, sin duda, un hombre de letras, uno de los primeros que se tiene por tal en Roma. Su experiencia profesional es la de quien maneja palabras, la del artífice del verso.

Para explicar la constitución de la materia, no podía, sin duda, asomarse a una verdadera experimentación. Apenas si le era dado aducir algún hecho de la experiencia, y más por manera de analogía que con el sentido de una verdadera inducción.

Como hombre de letras que era, tenía una asidua familiaridad con la lengua, sobre todo con la latina, aunque no ignorara enteramente la griega. Como poeta y versificador, había desmontado prosódica y métricamente el discurso. Sabía descomponer las proposiciones en palabras, las palabras en sílabas, las sílabas en letras. Sabía distinguir un sustantivo de un verbo y un complemento directo de un sujeto, y también medir un dáctilo y un espondeo. Tenía la experiencia directa del análisis y de la síntesis lingüística. Es natural, por tanto, que al querer explicar la constitución atómica de la materia, recurriera a la analogía de las letras que forman la sílaba; de las sílabas que integran la palabra y de las palabras que constituyen la frase o el verso. Así, en el libro primero, dice que en sus propios versos se hallarán muchos elementos comunes a diversas palabras, aunque

palabras y versos difieran entre sí no sólo por su sentido sino también por su sonido:

Tantum elementa queunt permutati ordine solo,
At rerum quae sunt primordia, plura adhibere
possunt unde queant variae res quaeque creari.

(Tanto pueden los elementos con sólo cambiar su orden. Pero los que son principios de las cosas son capaces de aportar más materiales con los cuales pueden también crearse las diversas cosas.) (I, 827-829). (Cfr. II, 688-694.)

Aquí, como es claro, se refiere en particular a letras y sílabas, como elementos de palabras y versos. Un poco más adelante, en el libro primero, expresa la misma idea, pero aporta ya un ejemplo y, lo que es más, pretende de algún modo relacionar lo que pasa entre las letras y una palabra determinada con lo que sucede entre los átomos y un cuerpo determinado que es designado por dicha palabra, y además lo que pasa entre dos palabras y las dos cosas que éstas designan: al variar la posición de los átomos y sus relaciones mutuas, varía la naturaleza de los cuerpos:

quo pacto verba quoque ipsa
inter se paulo mutatis sunt elementos,
cum ligna atque ignes distincta voce notemus.

(De tal manera sucede con las palabras mismas que, al cambiar un poco las relaciones de sus elementos, nos denotan con diferentes sonidos a "fuego" y "madera".) (I, 912-914).

Ya Aristóteles, hablando de Leucipo y Demócrito, después de haber explicado que para ambos filósofos los elementos son lo lleno (τό πλῆρες y lo vacío (τό κενόν), identificándolos respectivamente con el ser (τό

ὄν) y el no ser (τό μή ὄν), decía que, según ellos, las diferencias entre los seres (es decir, entre los átomos) son causas de las demás diferencias, y que ellas son tres: figura, orden y posición (σχῆμα τε καί τάξιν καί θέσιν). Y ponía el siguiente ejemplo: los seres elementales difieren entre sí por su *figura* como A difiere de N; por su *orden,* como AN difiere de NA; y por su *posición* como I difiere de H (*Metaph.,* 985 b 5-22). Y es claro que así como de las tres diferencias que median entre los átomos la única característica permanente es la del tamaño y la figura, según anota Ross, también de las tres diferencias entre las letras que los representan la única permanente e irreductible es la primera [22].

Refiriéndose al propio Lucrecio, pues, Schrijvers dice que "le poète yuxtapose la realité atomique et la realité que constitue son propre poème, grace à la fameuse comparaison des elements" [23]. Esta comparación, como anota Müller *(ibi. cit.),* "veranschaulichen, wie aus einer begrenzten Zahl unbegrenzt wiederholbarer Elemente sich eine grosse Mannigfaltigkeit von Dingen bilden kann".

La profunda melancolía que impregna el poema de Lucrecio, y que ningún crítico ha dejado de advertir, no puede atribuirse, como algunos de ellos, más autocéntricos que perspicaces, pretenden, a una insatisfacción consciente del poeta con su propia concepción del mundo y de la vida.

Dice muy bien, a este propósito, Martha: "Se lo ha tomado (a Lucrecio) por un escéptico que sufre a causa de su escepticismo, presa de las angustias de la duda, que aspira a verdades que su doctrina no le brinda, que se siente desposeído de sus antiguas creencias y, sin añorar precisamente lo que ya no puede admitir, experimenta sin embargo las turbaciones de una razón no

satisfecha. Son sentimientos que no se le pueden atribuir, en general, al viejo poeta romano sino por una especie de anacronismo moral. Lucrecio, al contrario, está en todos los puntos contento con su doctrina, no desea una mejor. No sé, inclusive, si en toda la historia de la filosofía se podría hallar otro ejemplo de una convicción tan íntegra, de una fe tan plena, de una adhesión tan obtinada a la palabra de un maestro. El poeta no está triste porque su sistema le hace añorar algo sino que la tristeza está en el sistema." [24]

El Universo no es el resultado de la acción de ningún Dios sabio o inteligente. Nada hay en la naturaleza que nos revele un plan o una finalidad; no hay ningún orden cósmico; no hay ninguna intención o teleología universal. A lo sumo, se producen algunos momentos de relativo equilibrio entre las partes, lo cual puede generar la ilusión de la armonía. Todo, inclusive los mayores y más esplendorosos cuerpos celestes, inclusive los felices dioses que habitan los espacios intersiderales, es fruto de una no querida ni planeada conjunción de átomos. Todo, sin exceptuar los astros y los dioses, perecerá cuando dichos átomos se dispersen, de acuerdo con las ineluctables leyes de la naturaleza.

El mundo no es la obra de Dios o del Demiurgo, ni el orden que surge en la materia por el teleológico influjo del Primer Motor inmóvil ni el cuerpo de la Divinidad: es un fortuito y no convenido encuentro de átomos que deambulan eternamente en el espacio sin límites. No hay muchas razones para la exaltación o el gozo. Todo nos predispone, más bien, a la melancolía.

Sin embargo, el poema de Lucrecio se abre como una jubilosa invocación a Venus:

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas
alma Venus, caeli subter labentia signa

quae mare navigerum, quae terras frugiferentis
concelebras, per te quoniam genus omne animantum
concipitur, visitque exortum lumina solis,
te, Dea, te fugiunt venti, te nubila caeli
adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus
summittit flores, tibi rident aequora ponti,
placatumque nitet diffuso lumine caelum.

(Madre de los Enéadas, placer de hombres y dioses, nutricia Venus, que bajo los deslizantes signos del cielo te hallas presente en el mar cargado de naves y en las tierras portadoras de frutos, ya que por tu intermedio es concebido todo género de seres vivientes y una vez engendrados ven la luz del sol; ante ti, Diosa, huyen los vientos, y con tu llegada, las nubes del cielo; suaves flores pone a tus pies la ingeniosa tierra, te sonríen las planicies del mar y el cielo apaciguado brilla con extendida luz.) (I, 1-9).

Llama sin duda la atención el que un poema cuya finalidad es liberar a los hombres de la creencia en los dioses de la mitología se inicie precisamente con una invocación a Venus. Se ha querido ver en esto un mero recurso literario. La tradición poética de los griegos y romanos exigía que un poema épico o narrativo comenzara siempre con una invocación a los dioses. Pero, aunque esto es cierto, no parece suficiente razón para explicar el hecho, sobre todo si se tiene en cuenta que Lucrecio rompe con otras tradiciones mucho más arraigadas y respetables. Menos todavía se puede ver en ello una concesión a la superchería popular o un desfallecimiento de su actitud anti-religiosa.

Ya Eurípides (*Hipol.*, 448 y sgs.) invocaba a Venus (es decir, a Afrodita) como símbolo de la potencia creadora y de la fuerza vital del Cosmos [25]. Pero es probablemente a Empédocles a quien se remite Lucrecio

en esta ocasión. En efecto, si seguimos adelante con la lectura del poema, vemos que Venus es contrapuesta allí a Marte. Como el poeta filósofo de Agrigento, Lucrecio quiere representar con ello simplemente la fuerza bipolar que preside la formación y la destrucción del Universo: la fuerza centrípeta y la centrífuga, la Amistad (φιλία) y la Discordia (νεῖκος).

Esto tiene muy poco que ver con el teísmo al que se refiere Valentí Fiol [26]. En cambio se vincula con la idea del placer *(voluptas)*, como adecuado inicio de un poema en el cual la física está enteramente subordinada a la ética [27].

Al invocar a Venus, el poeta afirma al mismo tiempo el valor de la vida y del placer, que es principio y fin de la vida, pero no deja de recordar la presencia de Marte, símbolo de la destrucción y del dolor [28]. Tampoco olvida que ambos principios contrarios están sometidos a la más ciega y mecánica necesidad (a pesar de que, como los cuatro elementos de Empédocles, lleven nombres de dioses) [29].

Las leyes que rigen la Naturaleza *(foedera mundi)* no implican, sin duda, la existencia de un Dios providente ni de un legislador supremo. Lucrecio afirma con entera convicción y firmeza, como veremos más adelante, que los átomos no sienten ni tienen en sus movimientos finalidad alguna. Sin embargo, como bien advierte Sikes, el poeta parece atribuirle a veces a la Naturaleza la voluntad y el poder de un creador personal *(rerum natura creatix)*, y así puede identificarla con Venus. El crítico francés Patin, según recuerda el propio Sikes, insiste en este hecho, al hablar de *l'anti-Lucrèce chez Lucrèce* [30]. "Writing as a Catholic for Catholics, he drew attention to the poet's unconscious inconsistency and pointed out that his conception of *rerum natura guber-*

nans implied the existence of a Deity, both sentiment and powerful, who had created the world, and governed it providentially." [31]

Ahora bien, esta interpretación de Patin pasa por alto un hecho fundamental, que ningún estudioso de la poesía antigua (griega y latina) ignora: el recurso espontáneo y casi obligado a la mitología como reservorio metafórico y tropológico. Cuando Lucrecio invoca a Venus o habla de la Naturaleza como una deidad pródiga y generosa, o, en todo caso, poderosa y providente, está ejerciendo su oficio de poeta, que, en la Antigüedad por lo menos, no era ciertamente incompatible con el de filósofo y aun con el de filósofo materialista.

Es verdad que Coleridge escribió: "Whatever in Lucretius his poetry is not philosophical, whatever his philosofical is not poetry". Pero bien le responde el citado Sikes: "Coleridge must have forgotten the very oppening of *De rerum natura,* when Lucretius transformed the Empedoclean concept of Love and Strife, as the motive power of Universe, into his magnificent prayer to Venus." [32]

Mas, volviendo a la arbitraria interpretación de Patin, es preciso añadir que todo el contexto niega abiertamente una versión teísta de las mencionadas expresiones lucrecianas [33]. Esto no impide que con su teoría del *clinamen* Lucrecio (y Epicuro) deje abierto el camino para un retorno del platonismo. Pero, al contrario de tantos poetas, siempre dispuestos a celebrar el orden y la armonía de la naturaleza, Lucrecio encuentra en las imperfecciones y defectos de las cosas un argumento para mostrar que el mundo no es obra de ningún designio divino:

Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint,
hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim

confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum; tanta stat praedita culpa.

(Por lo cual, si todavía ignorara yo cuáles son los principios de las cosas, me atrevería, sin embargo, a afirmar por las razones mismas del cielo y a sostener por otras muchas cosas que la naturaleza de ninguna manera ha sido preparada para nosotros por la divinidad: tan llena está de imperfecciones.) (V, 195-199).

Como más adelante se verá (cap. VI), Lucrecio enumera una larga serie de inconvenientes y defectos que la tierra tiene para el hombre (exceso de frío o de calor en ciertas regiones, lo cual la hace en buena parte inhabitable; fieras que atentan contra su vida; enfermedades diversas y muertes prematuras, etc.). Por otra parte, la tierra, como todo cuanto la habita, también ha de morir. Y, puesto que ha de morir, antes debe envejecer, y ya está envejeciendo. Como veremos más adelante (cap. V), la tierra, según Lucrecio, no produce ahora mas que animales débiles; las cosechas disminuyen y el trabajo del campesino se torna más duro y pesado. Dice Hadzits: "Though this were heresy, Lucretius, undaunted, railed at the imperfections of a natural universe that in so many respects even he recognized as sublime."[34]

Pero no es el espectáculo de los peligros físicos y de las miserias materiales que el hombre debe sobrellevar a causa de la imperfecta naturaleza en que vive lo que más profundamnte alimenta su melancólica musa. Al fin y al cabo, estos peligros y miserias podrían haber sido interpretados como alicientes para el trabajo, el conocimiento y el progreso que, según veremos, Lucrecio no niega (cap. IX). Lo que más provoca la melan-

colía de sus versos es la naturaleza misma de las cosas, la innegable esencia de la realidad cósmica.

El sabio epicúreo, sereno y sonriente, no deja, en efecto, de ser un sabio melancólico. Reposando olímpicamente sobre el techo de su racional imperturbabilidad, sabe que ésta flota sobre el abismo de la nada eterna.

Lucrecio no es, sin duda, un *pesimista* en el sentido que este término adquiere en la filosofía moderna, desde Voltaire hasta Schopenhauer. Para él, no se trata de que este mundo sea esencialmente malo o que se lo deba considerar como el peor de los mundos posibles. Más aún, como bien nota Sikes, igual que cualquier otro epicúreo, él está orgulloso de los efectos de la filosofía en el hombre y piensa que, aun cuando la educación no borre todas las trazas de la depravación natural, ella deja tan pocas que las mismas no nos impiden vivir una vida digna de los dioses, lo cual es bastante *optimista*[35].

Sin embargo, este optimismo moderado no impide la profunda convicción de que venimos de una nada infinita y hacia una infinita nada nos dirigimos indefectiblemente. Y esto basta y sobra para explicar la melancolía de sus versos[36]. No está, pues, demasiado lúcido Giussani cuando sostiene que tal melancolía *é questione di temperamento, non di dottrina* y que ella proviene, en Lucrecio, sólo *dal suo carattere, dalle sue sventure, dai gravi pensieri per la patria*[37].

NOTAS

1. E. J. Kenney, *Lucretius De rerum natura, Book III*, Cambridge, 1971, p. 9.
2. P. Nizan, *Los materialistas de la Antigüedad*, Madrid, 1968, p. 43.
3. G. Santayana, *Op. cit.*, pp. 39-40. Cfr. E. Bertrand, "Lucrèce, un peintre de la nature à Rome", *Annales de l'Université de Grenoble*, 1905 XXVIII, p. 209 y sgs.; A. D. Winspear, *Qué ha dicho verdaderamente Lucrecio*, Madrid, 1971, pp. 23-24. Cfr. L. Farré, *Lucrecio, filósofo y poeta*, Buenos Aires, 1958.
4. Azorín. *El paisajè de España visto por los españoles*, 1952, pp. 9-16.
5. Cfr. Sir A. Geike, *The Love of Nature among the Romans*, London, 1912; P. D'Herouville, *A la campagne avec Virgile*, Paris, 1930; H. Krefeld, *Liebe, Landleben und Krieg bei Tibull*, Marburg, 1952, etc.
6. H. Bergson, *Op. cit.*, p. 272.
7. J. Chevalier, *Historia del pensamiento*, Madrid, 1968, p. 461. Cfr. G. E. Else, "Lucretius and his aesthetic attitude", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1930, p. 349 y sgs.
8. Cfr. A. M. Guillemin, "Le pessimisme de Lucrèce", *Cahiers de Neuilly*, XI, p. 75 y sgs.
9. J. Masson, *Lucretius, Epicurean and Poet, London*, 1907, p. 390.
10. Cfr. F. Giancotti, "La cosmicitá di Lucrezio", *Atti dell' Accademia Pontaniana*, Napoli, 1952, p. 3 y sgs.
11. Cfr. R. V. Schoder, "Poetic imagination vs. didactism in Lucretius', *Trans. of American Philol. Assoc.* 1945, LXXVI, p. XXXIX.
12. P. H. Schrijvers, *Honor ac divina voluptas. Etudes sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, 1970, p. 215.

13. Cfr. J. J. M. Zonneveld, *Angore metuque. Woorstudie over de Angst in "De rerum natura" van Lucretius*, Nimega, 1959.

14. David West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edimburgh, 1969, p. 128.

15. J. H. Thiel, "De Lucretio, puerorum vitae descriptore", *Mnemosyne*, 1930, 58, p. 107.

16. D. West, *Op. cit.*, pp. 84-85.

17. P. H. Schrijvers, *Op. cit.*, p. 216.

18. L. Ferrero, *Poetica nuova in Lucrezio*, Firenze, 1948, p. 7.

19. V. von Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, Berlín, 1924, p. 230.

20. J. Masson, *Lucretius, Epicurean and Poet*, London, 1907, p. 391.

21. P. Boyancé, *Lucrèce et le épicurisme*, París, 1978, p. 61 y sgs.

22. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, London, 1970, I, p. 140. Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, I, p. 186.

23. P. H. Schrijvers, *Op. cit.*, p. 219.

24. C. Martha, *Op. cit.* pp. 315-316.

25. Sobre la invocación a Venus cfr. G. D. Hadzits, "The Lucretian invocation of Venus", *Classical Philology*, 1907; R. Giri, "Intorno alla invocazione di Venere e alla rappresentazione di lei con Marte", *Rivista di filologia*, 1912, p. 87 y sgs.; "The Epicurean Theology in Lucretius' first Prooemium", *Trans. of Amer. Philol. Assoc.*, 1939, 70, p. 368 y sgs.; P. Grimal, "Lucrèce et l'hymne a Venus", *Revue d'Etudes Latins*, 1957, 35, p. 184 y sgs.

26. E. Valentí Fiol, *Op. cit.*, p. 52.

27. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 66.

28. C. Martha, *Op. cit.*, p. 61 y sgs.

29. Cfr. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, pp. 229-230.

30. M. Patin, *Etudes sur la poésie latine*, Paris, 1868, I, ch. VII.

31. E. E. Sikes, *Lucretius, Poet and Philosopher*, Cambridge, 1936, p. 19.

32. E. E. Sikes, *Op. cit.*, pp. 4-5.

33. Cfr. G. D. Hadzsits, *Lucretius and his influence*, New York, 1935, p. 62.

34. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 106.

35. E. E. Sikes, *Op. cit.*, p. 137.

36. Sobre la poética de Lucrecio en general cfr. C. H. Herford, *The Poetry of Lucretius*, London, 1918; sobre la métrica, en especial, Ch. Dubois, *Lucrèce, poéte dactylique*, Strassbourg, 1935; W. A. Merrill, "The Lucretian Hexameter", *University of California Publications*, 1921, p. 142 y sgs., 253 y sgs., 297 y sgs.; V. P. Naughtin, "Metrical Patterns in Lucretius' hexameters", *Classical Quaterly*, 1952, p. 152 y sgs.

37. C. Giussani, *Op. cit.*, p. XXIII.

III

LA ASCENDENCIA ESPIRITUAL: DEMOCRITO Y EPICURO

CUALESQUIERA que hayan sido los modelos literarios de Lucrecio y sus maestros de latinidad, es evidente que sus mentores filosóficos son Demócrito y, sobre todo, Epicuro.

Epicuro es, en realidad, para él, más que un maestro. Tan grande es la veneración que siente por su memoria y el entusiasmo que su doctrina y su vida en él suscitan que bien puede decirse que lo ha elevado al nivel de los altares y lo hace objeto de un culto religioso. "Pour Lucrèce, Epicure n'est pas seulement un sage, c'est le sage par excellence, c'est le grand bienfaiteur de l'humanité. Aussi n'a-t-il pas pour lui la simple déférence du disciple pour son maître: il l'aime de tout son âme, il l'adore comme un dieu", dice Bergson [1].

Verdad es que a medidados del siglo II a.C. existía ya en Roma un grupo epicúreo encabezado por Amafinio, y que entre los seguidores de Epicuro se contaron Pomponio Atico, L. Torcuato, Rabirio, T. Casio, etc. Pero ninguno de ellos, por lo que sabemos, se mostró tan ferviente admirador del fundador del Jardín como Lucrecio.

En el libro I éste celebra, con acento casi litúrgico, el triunfo del filósofo griego, prototipo del hombre liberado y liberador, sobre las sombras de la religión tradicional:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris, opressa gravi sub religione
quae caput a caeli regionibus ostendebat,

horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalibus tollere contra
est oculus ausus, primusque obsistere contra...

(Mientras la vida humana, mísera, a la vista yacía por tierra, oprimida bajo el peso de la religión que su rostro asomaba desde las celestes regiones, cerniéndose con su horrible aspecto por encima de los mortales, por vez primera un hombre griego se atrevió, por los mortales, a levantar ante ella sus ojos, y fue el primero en enfrentársele...) (I, 62-67).

El libro III se inicia con una fervorosa invocación al divino ingenio de Epicuro:

Tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti inlustrans commode vitae,
te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
ficta pedum pono pressis vestigia signis
non ita certandi cupidus quam propter amorem
quod te imitare aveo...

(A ti, oh de la estirpe griega honor, que pudiste, el primero, levantar tan clara luz entre tinieblas tantas, esclareciendo los bienes de la vida, te sigo, y en las huellas de tus pies pongo ahora el rastro de los míos, no por el deseo de competir contigo sino por el amor con que imitarte ansío...) (III, 1-6).

Llama luego a Epicuro *rerum inventor,* "inventor o descubridor de las cosas", esto es, "descubridor o revelador de la esencia" o, en otras palabras, "de la naturaleza de las cosas". Y si el inventor de cualquier arte o técnica útil a la humanidad ha merecido el honor de los altares, ¿qué honores habrá que tributar al "inventor de las cosas", esto es, al revelador de la verdad del mundo y de la vida? Sus paternales consejos guían a los filósofos que liban sus libros como las abejas las flores

del bosque. Ni bien comienza Epicuro a proclamar su mensaje y a revelar la naturaleza de las cosas, huyen para siempre los temores del espíritu humano.

Al comienzo del libro V el elogio de Epicuro, padre de la sabiduría, llega a su *acmé*. Lucrecio pone a su maestro por encima de las divinidades tutelares, a las que la humanidad debe el pan y el vino:

Quis potis est dignum pollenti pectore carmen
condere pro rerum maiestate hisque repertis?
Quisve valet verbis tantum qui fingere laudes
pro meritis eius possit, qui talia nobis
pectore parta suo quasitaque praemia liquit?
Nemo, ut ipsa petit maiestas cognita rerum,
diciendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi,
qui princeps vitae rationem invenit eam quae
nunc apellatur sapientia, quique per artem
fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris
in tam tranquillo et tam clara luce locavit.
Confer enim divina aliorum antiqua reperta.
Namque Ceres fertur fruges Liberque liquoris
vitigenti laticem mortalibus instituisse;
cum tamen his posset sine rebus vita manere,
ut fama est aliquas etiam nunc vivere gentis.
At bene non poterat sine puro pectore vivi;
quo magis hic merito nobis deus esse videtur,
ex quo nunc etiam per magnas didita gentis
dulcia permulcent animos solacia vitae.

(¿Quién será capaz de cantar, con potente entonación, un poema digno de la majestad de estas cosas y de tales descubrimientos? ¿Y quién será tan capaz con sus palabras como para poder hacer el elogio que merece quien tales bienes nos legó, por su espíritu engrendrados e investigados? Nadie, según creo, nacido de un cuerpo mortal. Porque, si como la consabida majestad del asunto lo requiere se ha de hablar, un dios fue

aquél, un dios, ínclito Memio, el que primero halló esa norma de vida que ahora se llama "sabiduría", y el que con su arte condujo la vida desde tan grandes tempestades y tinieblas hacia tanta tranquilidad y tan clara luz. Compara esto, en efecto, con las cosas antiguamente descubiertas por otros dioses. Dícese, sin duda, que Ceres descubrió las mieses para los mortales; Liber, el jugo de la vid: mientras tanto la vida podía continuar sin tales cosas, como lo prueba el hecho de que, según se refiere, algunos pueblos viven aún sin ellas. Pero no se podía vivir bien sin un corazón limpio, por lo cual con mayor razón nos parece un dios aquel gracias al cual ahora, divulgados entre las más remotas gentes, apaciguan los espíritus los dulces consuelos de la vida.) (V, 1-21).

No sólo Epicuro es un dios, sino un dios más grande y venerable que otros muchos que son objeto del culto popular, ya que a él le debe la humanidad el más preciado de los bienes: la paz y la serenidad del alma.

Más aún, para hacer dignamente su elogio, el poeta debería ser también un dios. Sólo Apolo y sus musas serían capaces de cantar el ditirambo que Epicuro merece.

También el libro VI, en fin, se inicia con una loa del mismo y exalta, en especial, su carácter de filósofo de la liberación. La loa se extiende a Atenas, ciudad que lo vio nacer:

Primae frugiparos fetus mortalibus aegris
didicerunt quondam praeclaro nomine Athenae,
et recreaverunt vitam legesque rogarunt,
et primae dederunt solacia dulcia vitae,
cum genuere virum tali cum corde repertum
omnia veridico qui quondam ex ore profudit;
cuius et extincti propter divina reperta,
divolgata, vetus iam ad caelum gloria fertur.

(Atenas, la primera, de preclaro nombre antaño, distribuyó ubérrimas cosechas entre los míseros mortales, renovó la vida y promulgó las leyes, y brindó, la primera, dulces consuelos a la vida, al engendrar un varón dotado de tal espíritu que todo lo reveló un día con verídica boca, y cuya gloria, después de muerto, a causa de sus hallazgos divinos desde antiguo difundida, se eleva ya hasta el cielo.) (VI, 1-8).

Explica luego el glorioso papel que a Epicuro le tocó desempeñar en la historia de la humanidad, en términos que recuerdan las alabanzas póstumas con que ciertos escritores budistas se refieren a Gautama, el Sakya Muni. A éste lo veneran sus fieles porque enseñó el camino para liberarse del *karma* y, con él, del dolor, de la enfermedad, de la vejez y de la muerte[2], a Epicuro lo recuerda con religiosa veneración Lucrecio por haber establecido los límites del deseo y del temor, por haber purificado nuestras mentes con verdades incontrovertibles, por habernos señalado el recto camino al bien y a la felicidad:

Nam cum vidit hic at victum quae fragitat usus
omnia iam freme mortalibus esse parata,
et, proquam possent, vitam consistere tutam,
divitiis homines et honore et laude potentis
adfluere, atque bona gratorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda,
atque animi ingratis vitam vexare sine ulla
pausa, atque infestis cogi saevire querelis,
intellegit ibi vitium vas efficere ipsum,
omniaque illius vitio commoda cumque venirent;
partim quod flexum pertusumque esse videbat;
ut nulla posset ratione explerier unquam;
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.
Veridicis igitur purgavit pectora dictis,
et finem statuit cuppedinis atque timoris

exposuitque bonum summum quo tendimus omnes
quid foret, atque viam monstravit, tramite parvo
qua possemus ad id recto contendere cursu,
quidve mali foret in rebus mortalibu' passim,
quod fieret naturali varieque volaret,
seo casu seu vi, quod sic natura parasset,
et quibus e portis ocurri cuique deceret,
et genus humanum frustra plerumque probavit
voluere curarum tristis in pectore fluctus.

(Pues éste, al ver que casi todas las cosas que la necesidad exige para la vida habían sido ya provistas a los mortales y que, en cuanto era posible, llevaban una vida segura; que los poderosos nadaban en riquezas, honor y gloria y se ufanaban con la buena fama de sus hijos, y que, sin embargo, no por eso dejaban de tener todos en su intimidad corazones ansiosos, de insultar sin pausa a la vida con ánimos ingratos y de ser obligados a quejarse con vanas querellas, entendió que allí el mal lo producía el vaso mismo y que, por dicho mal, se corrompían adentro todas las cosas que de afuera se le llevaban, aun cuando fueran útiles, en parte porque veía que se encontraba quebrado y desfondado de modo que nunca, de ninguna manera, podía llenarse, y en parte porque se daba cuenta de que éste emporcaba con su sabor todas las cosas que dentro de él se vertían. Purificó, pues, con verídicos discursos los pechos y puso un límite a la concupiscencia y al temor; explicó en qué consiste el sumo bien al cual todos tendemos, y mostró el camino por el cual con breve esfuerzo podemos arribar a él directamente, o qué es lo que hay de malo por doquiera en los asuntos mortales, que de un modo natural se produce y de diferentes maneras desaparece, ya por casualidad ya por fuerza, porque así la naturaleza lo dispuso, y desde qué puertos le conviene acudir a cada uno; y demostró que el género humano en la

mayoría de los casos da vueltas en vano dentro del pecho a las tristes olas de las preocupaciones.) (VI, 9-34).

Epicuro es así, para Lucrecio, el verdadero salvador del género humano. En un momento histórico en que los ideales y las creencias naufragaban, en que, más que nunca, la humanidad se veía arrastrada por un afán soteriológico, el poeta romano descubre en el filósofo ateniense al hombre-dios capaz de liberar a los mortales de sus angustias y de sus temores, de ofrecerles la paz interior y la felicidad. Como dice Giussani, la doctrina de Epicuro "affrancava completamente l'uomo da qualunque pensiero e volere all'infuori del suo, annullava ogni soggezione a potenze superiori, annullava il timor della morte, annullando, per dir cosí, davvero la morte stessa e, sbanditi questi due timori, gli chiariva, colla conoscenza della natura e di sé stesso."[3]

Cabe preguntarse, sin embargo, por qué Lucrecio, convertido en discípulo y apóstol de Epicuro, se propuso escribir precisamente un poema para difundir y predicar la doctrina de éste. Y la pregunta cobra carácter de problema cuando se tiene en cuenta que el propio Epicuro no demostró nunca simpatía por la actividad poética. Para él, la poesía despierta las pasiones ardientes y, por otra parte, promueve la superstición. No debe extrañarnos, pues, que la repudie. Desde un punto de vista general su actitud es análoga a la de Platón. Este, sin embargo, se inclina a admitir la poesía marcial, mientras Epicuro, sólo la que suscita un placer fácil y sin complicaciones. "Sólo el sabio —dice— sería capaz de hablar rectamente sobre música y poesía, pero él no compondría de hecho poemas" (Diog. Laert X, 120). En especial, parece adverso, como ya Jenófanes y Heráclito, a la poesía de Homero y de Hesíodo, esto es, de los "teólogos" de la religión olímpica. "As for the

poetical components of the traditional curriculum, Homer, Hesiod and Theognis, there can be no doubt that his attitude was hostile. With the genealogies of the gods he could have had no patience. As for the moral teachings of the poets, it was his considered judgement that these were a hodgepodge and he took an unholy pleasure as the supreme end of living", dice N. W. De Witt[4]. Sabemos, sin duda, que Filodemo, uno de los introductores del epicureísmo en Italia, quien dirigió una escuela en Nápoles e influyó sobre Cicerón, aunque no sobre el mismo Lucrecio, fue autor de epigramas eróticos. Pero tal tipo de poesía era todo lo contrario de lo que Lucrecio había de crear.

En éste impera la convicción de que, si Epicuro estigmatizaba la poesía de Homero y Hesíodo por fomentar la superstición, debía sin lugar a dudas alabar la que tuviera por propósito combatirla y aniquilarla.

Por otra parte, no podemos ignorar la poderosa necesidad de expresarse que anima siempre a un poeta, la cual resulta aún más irresistible cuando a la exigencia estética se vincula el imperativo ético y, casi podríamos decir, religioso[15].

Entender la obra de Lucrecio supone, en todo caso, como es evidente, entender el pensamiento de su venerado maestro Epicuro. Pero entender el pensamiento de Epicuro supone a su vez, entender el de Demócrito.

El mismo Lucrecio no deja de reverenciar la figura de este último, aunque no sin oponerle algún reparo:

Illud in his rebus nequaquam sumere possis
Democriti quod sancta viri sententia ponit.

(Tampoco podrás aceptar en esta cuestión lo que establece la santa sentencia del varón Demócrito.) (III, 369-370).

El pensamiento de Demócrito se vincula estrechamente con el de su maestro Leucipo; más aún, en muchos casos las ideas de uno y otro resultan indiscernibles.

Epicuro no reconoce siquiera la existencia histórica de Leucipo (Diog. X, 13); lo cual ha hecho que autores modernos, como Rhode, sostengan que nunca hubo tal filósofo Leucipo. Sin embargo, Aristóteles habla de él en varios lugares, asociándolo por lo general con Demócrito (*Phys*, 213 a 34; *De gen, et corr.*, 325 a 1; 325 a 23; *Metaph.*, 985 b 4 etc.). Diógenes Laercio dice que era de Elea, de Abdera o de Melos, y lo considera discípulo de Zenón de Elea (Diog. IX, 30). Simplicio, cuya fuente es Teofrasto, dice: "Leucipo, eleata o milesio, pues ambas cosas se dicen de él, habiendo aprendido con Parménides la filosofía, no anduvo por el mismo camino con Parménides y Jenófanes en lo tocante a los entes, sino, según parece, por el contrario" (*Phys.*, 28, 4).

De todo esto podría inferirse que había nacido en Mileto, que estuvo después en Elea (Ediph., *Adv. haer.* III, 2, 9), y que, por fin, vivió y enseñó en Abdera.

No es fácil, con los datos que tenemos, fijar las fechas de su nacimiento y muerte. Puede admitirse, con Zeller, que fue contemporáneo de Anaxágoras.

Según Teofrasto, es el autor de la *Gran ordenación,* aunque Trasilo la atribuye a Demócrito. Como advierte K. Freeman, se confunde muchas veces este escrito con la *Pequeña ordenación,* que pertenece indudablemente a Demócrito. Otra obra atribuida a Leucipo es *Sobre la inteligencia,* aunque algunas fuentes (Aët. I, 25, 4) opinan que no es sino una sección de la otra que antes nombramos.

Lo cierto es que, según lo dejan ver claramente Aristóteles y Teofrasto, Leucipo fue el iniciador de la filosofía atomista y el maestro de Demócrito.

Este constituye, sin embargo, la figura culminante de la escuela, un pensador que dignamente puede erguirse como la contraparte materialista del idealismo de Platón. La extensión y la complejidad de su obra hacen que la misma sólo sea comparable a los diálogos platónicos; la originalidad y la solidez de su pensamiento lo presentan como un legítimo antagonista del fundador de la Academia.

"Pocos grandes hombres de la Antigüedad han sido tan maltratados por la historia como Demócrito; en la gran caricatura que una tradición ignorante nos ha transmitido no queda de él casi nada más que el nombre de filósofo risueño, en tanto que conocemos, con todos sus detalles, personajes de mucho menos mérito", dice A. Lange[6].

Según Diógenes Laercio (IX, 34), era originario de Abdera, aunque algunos lo consideraban nativo de Mileto, confundiéndolo tal vez con Leucipo, que fue su maestro. Una tradición, que nada nos obliga a aceptar, dice que fue instruido también por algunos magos (sabios persas) que el rey Jerjes, al invadir Grecia, había dejado en casa del padre del filósofo, donde se había hospedado. Menos probable aún parece la noticia de que fue asimismo discípulo de Anaxágoras, de cuya cosmogonía se burlaba (Diog. IX, 35).

El mismo refiere en su *Pequeña ordenación* (68 B 5) que era joven cuando Anaxágoras había llegado ya a la vejez y que tenía cuarenta años menos que él (Diog. IX, 41). Se dice que fue muy longevo (ὑπεργήρον) y, según Hiparco, murió a los 109 años (Diog. IX, 43). "Sistematizador del materialismo contra el idealismo de Platón y de la concepción mecánica contra la teleológica, Demócrito fue un gran escritor."[7]

Diógenes Laercio refiere (IX, 45-49) que Trasilo ordenó todas las obras de Demócrito en trece tetralogías, a las cuales cabe agregar una serie de escritos no clasificados. Así, por ejemplo, la primera tetralogía, integrada por libros éticos, comprende: 1) *Pitágoras;* 2) *Sobre la disposición del sabio;* 3) *Sobre las cosas que hay en el Hades;* 4) *Las tres veces engendrada.* La primera integrada por libros físicos: 1) *Gran ordenación* (que los discípulos de Teofrasto atribuyen a Leucipo); 2) *Pequeña ordenación;* 3) *Cosmografía;* y 4) *Sobre los planetas.* La primera formada por obras matemáticas: 1) *Sobre el conocimiento diferencial o sobre la tangente al círculo y a la esfera;* 2) *Sobre la geometría;* 3) *Problemas geométricos;* y 4) *Números.* La primera constituida por libros de música: 1) *Sobre los ritmos y la armonía;* 2) *Sobre la poesía;* 3) *Sobre la belleza de las palabras;* y 4) *Sobre las letras que suenan bien y mal.* La primera integrada por obras técnicas: 1) *Prognosis;* 2) *Sobre la dieta o Dietética;* 3) *Conocimiento médico;* y 4) *Cuestiones sobre los días infaustos y faustos.* Entre los libros no clasificados pueden citarse: 1) *Cuestiones celestes;* 2) *Cuestiones aéreas;* 3) *Cuestiones terrestres;* 4) *Cuestiones sobre el fuego y las cosas que en el fuego están;* 5) *Cuestiones sobre las voces;* 6) *Cuestiones sobre las semillas, las plantas y los frutos;* 7) *Cuestiones sobre los animales;* 8) *Cuestiones misceláneas;* y 9) *Sobre el imán.*

Otras obras de difícil clasificación son: *Sobre las letras sacras de Babilonia; Periplos del Océano; Discurso frigio; Sobre la fiebre y los que tosen por enfermedad; Cuestiones legales,* etc. Esta lista, muy incompleta por cierto, basta para dar una idea de los intereses enciclopédicos de Demócrito y de la diversidad de temas que abordó.

Según Dionisio (*De comp. verb.*, 24), entre todos los filósofos, sobresale, junto con Platón y Aristóteles, por el equilibrio de su estilo.

Cicerón, refiriéndose a sus condiciones de escritor, dice: "Si ornate locutus est, sicut et fertur et mihi videtur, physicus ille Democritus, materies illa fuit physici de qua dixit, ornatus vero ipse verborum oratoris putandus est." (Si aquel físico Demócrito habló brillantemente, como se dice y a mí me parece, su temática era la de un físico, pero el brillo de su estilo debe considerarse propio de un orador.) (*De orat.* I, 11, 49). En qué consistía este brillo poético de la elocución, propio de un orador, aunque ajeno al verso, lo explica el mismo Cicerón en otra obra: "Quicquid est anim, quod sub aurium mensuram aliquam cadat, etiamsi abest a versu (nam id quidem orationis est vitium), numerus vocatur, qui graece ρυθμός dicitur. Itaque video visum esse non nullis Platonis et Democriti locutionem etsi absit a versu, tamen quod incitatius feratur et clarissimis verborum luminibus utatur, potius poëma putandum quam comicorum poëtarum." [Cualquier locución que caiga bajo cierta medida del oído, aunque diste del verso (pues ello, en verdad, es un defecto del discurso), se denomina "número", que en griego se dice ρυθμός. Veo así que a muchos les parece que el discurso de Platón y de Demócrito, aunque diste del verso, sin embargo, por el hecho de avanzar con cierto brío y de utilizar refulgentes luces verbales, debe considerarse como poema más que el (discurso) de los poetas cómicos.] (*Orat.*, 20, 67). Lo mismo debería haber dicho, y aun con mayor razón, de la prosa de Heráclito. De ésta se diferencia, sin embargo, la de Demócrito por su claridad, que contrasta con la proverbial oscuridad heraclítea: *Clarus ob obscuram linguam* (claro por su

oscura lengua), dice Lucrecio (I, 639). Y el mismo Cicerón: *Valde Heraclitus obscurus, minime Democritus.* (Muy oscuro es Heráclito, pero Demócrito de ninguna manera.) (*De divin.* II, 64, 133).

La obra de Demócrito puede ser comparada y aun considerada paralela a la de Platón y no sólo desde un punto de vista estilístico. En realidad, representa la otra cara o la orilla contraria del platonismo. Precisamente por eso concitó el odio de Platón o, por lo menos, de los platónicos.

Una leyenda, que refiere Aristoxeno de Tarento, el peripatético, en sus *Comentarios históricos (Fragmenta historicorum graecorum* II, 290) y recoge Diógenes Laercio (IX, 40), dice que Platón intentó quemar todos los libros de Demócrito que había podido conseguir, pero que de ello lo disuadieron los pitagóricos Amiclas y Clinias, al hacerle notar que de nada serviría, pues dichos libros habían alcanzado ya enorme difusión. Y Diógenes agrega que, de hecho, Platón, que menciona a cuantos filósofos lo precedieron, no nombra nunca a Demócrito, ni siquiera cuando debería polemizar con él.

Esto no hubiera bastado, sin embargo, a ofuscar el nombre y a ocultar la vastísima obra del abderita si no fuera que la enemistad de Platón hacia él se constituyó en milenaria herencia de los platónicos de todas clases, incluidos los Padres de la Iglesia y los escolásticos del alto Medievo.

Es preciso llegar hasta el Renacimiento para escuchar los elogios de Bacon de Verulam y para encontrarse con un continuador, aunque no sea enteramente fiel, del pensamiento de Demócrito, como es Gassendi.

Cierto es que muchos filósofos y científicos del siglo XVIII lo admiran; cierto que Marx se ocupa de él en su tesis doctoral (si bien posponiéndolo a Epicuro) [8]. Pero,

en cambio, ni aun en el siglo XIX lo tratan con demasiada reverencia los lejanos continuadores de Platón, que son Fichte, Schelling y Hegel.

De cualquier manera, por más distante que el atomismo antiguo se encuentre de la ciencia actual, nadie puede desconocer el papel de remotos y geniales precursores que a Leucipo y Demócrito les cabe. Estos parten, sin duda, del eleatismo; pero no olvidan sus orígenes jónicos. El Ser uno y compacto de los eleatas, la esfera de Parménides, se ve penetrada por el Aire de Anaxímenes y fragmentada en un número infinito de seres, cada uno de los cuales conserva los caracteres esenciales del Ser parmenídeo, salvo la unicidad. El Aire se transforma en el no-Ser que dispersa y multiplica, en el vacío que hace posible el movimiento. Por un lado, se justifica la inmovibilidad eleática en lo que se refiere a cada uno de los seres múltiples, esto es, a los átomos en sí mismos. Ellos son eternos; sin principio ni fin en el tiempo; inmutables, en cuanto no están sujetos a ningún cambio cualitativo o cuantitativo. Por otro lado, se "salvan los fenómenos", en cuanto se justifica el cambio y el movimiento en la naturaleza.

Por un lado, se afirma el monismo, en cuanto todo lo que existe (inclusive lo psíquico y lo espiritual) se reduce a la única naturaleza del átomo, sustancia dotada de extensión y forma geométrica, pero carente de toda cualidad. Por otro lado, se afirma el pluralismo, en cuanto se admite una infinita pluralidad de átomos que configuran una también infinita pluralidad de cosas.

Con la explicación atomista de Leucipo y Demócrito se llega al primer materialismo propiamente dicho en la historia del pensamiento occidental [9].

Se trata de un materialismo: 1) que tiene su punto de partida histórico en una metafísica, en cuanto su inicio

lógico y doctrinal debe buscarse en los eléatas (mal que le pese a Gomperz); 2) que sigue considerando a la razón, por oposición a los sentidos, como el único medio de acceder al ser verdadero, esto es, al ser de los átomos; y 3) que se presenta como paralelo y contrario al pitagorismo y al platonismo, en la medida en que los átomos equivalen a los números del uno y a las ideas del otro.

Se trata también de un materialismo: 1) *mecanicista*, que da razón de toda la realidad por los movimientos de los átomos en el espacio, que excluye toda forma del hilozoísmo y toda modalidad de la dialéctica; 2) *reduccionista*, que da razón de lo espiritual y de lo psíquico por lo material; y 3) *determinista*, que no deja espacio alguno para la indeterminación y la libertad.

Tal vez la mejor manera de aprehender en una fórmula la esencia de este primer materialismo consista en decir que considera toda cualidad como derivada de una cantidad.

Demócrito, que fue discípulo de Leucipo, dejó también algunos discípulos. Uno de ellos fue Metrodoro de Quíos (Clem. *Strom.* I, 65). Este tuvo a su vez, como discípulo, a Diógenes de Esmirna *(Ibid.)*. Diógenes de Esmirna fue maestro de Anaxarco de Abdera (Diog. IX, 58). Este, por su parte, según testimonian Clemente (*Strom.* I, 64), Eusebio de Cesarea (*Praep. evang.* XIV, 17, 10) y Diógenes Laercio (IX, 61), fue maestro de Pirrón de Elis, el iniciador del escepticismo. Pirrón tuvo como alumno, conforme a lo que refieren el citado Clemente, Diógenes Laercio (IX, 69) y Sexto Empírico (*Adv. math.* I, 3), a Nausífanes. Este, que estableció una escuela en Teos, fue, en fin, maestro de Epicuro, según nos dicen, entre otros, Cicerón (*De nat. deor.* I, 26, 73), Sexto Empírico (*Adv. math.* I, 2) y

Diógenes Laercio (I, 15; IX, 64; IX, 69). Algunos críticos han señalado un prejuicio sistemático en "sucesiones" de este tipo, pero no hay ninguna razón para objetar en conjunto ésta, que vincula a Leucipo y Demócrito con Epicuro, no sin la mediación significativa del escéptico Pirrón.

Epicuro había nacido (341/342 a.C.) seis años después de la muerte de Platón, en Atenas, la misma ciudad donde éste nació y murió. Diógenes, sin embargo, dice que nació en Samos, aunque de padres atenienses (X, 1). Epicuro forma, junto con Sócrates y Platón, la trinidad de los grandes filósofos que fueron ciudadanos de Atenas. Era hijo de Neocles, ateniense que ejercía el oficio de maestro de escuela, y de Querestraté, que profesaba la magia catártica (Diog. X, 4). Su niñez transcurrió en Samos. Desde la primera adolescencia parece haberse interesado en la filosofía, en la cual lo inició formalmente el platónico Pánfilo (Cic., *De nat. deor.* I, 72). El hecho no carece de importancia, ya que, pese a la orientación materialista de su filosofía, Epicuro nunca dejará de sentir la influencia de ciertas ideas platónicas. En el año 323 cumplió su servicio militar en Atenas. Mientras tanto, sus padres y hermanos fueron expulsados de Samos, junto con todos los colonos atenienses, por disposición de los gobernantes macedonios (Diog. X, 1), y se dirigieron a Colofón, a donde fue a buscarlos Epicuro al concluir su servicio, en el año 321.

Prosiguió luego sus estudios filosóficos con Nausífanes. Este, como dice Rist, «no era sólo un atomista con inclinaciones escépticas, sino que tenía nuevos puntos de vista sobre el fin de la vida, definido por él como "imperturbalidad" (*ἀκαταπληξία*) [10], y debió transmitir a Epicuro no sólo la física de Demócrito, sino también

este ideal ético que no parece ajeno a la noción epicúrea de "impasibilidad" (ἀταραξία).» (Cfr. Clem., *Strom.* II, 130). Más aún, según el mismo Rist, la obra de Nausífanes *El trípode,* en la cual se defendía la tesis de que el conocimiento depende de la observación, la experiencia de la historia y la inferencia basada en la analogía (P. and E. De Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference,* 1941, p. 128), influyó asimismo en su *Canon* o tratado de las bases del conocimiento. Sin embargo, todo esto no impidió que Epicuro hablara muy mal de su maestro, apodándolo "la medusa".

Hacia el año 311 abrió Epicuro la escuela de Mitilene, de donde pronto fue expulsado y contra cuyos intelectuales escribió luego una obra: *Contra los filósofos de Mitilene.* De allí pasó a Lámpsaco, que más de un siglo antes había servido ya de refugio a Anaxágoras, desterrado de Atenas (Diog. II, 14). Igual que éste fue muy bien recibido, y allí permaneció hasta el año 306. En dicho año, Epicuro volvió a Atenas, donde se desarrolló el período culminante de su actividad intelectual. Si se exceptúan algunos breves viajes a la siempre hospitalaria Lámpsaco, puede decirse que el filósofo ateniense no volvió a salir de Atenas, donde murió en el año 270/271.

Rodeado por un grupo de devotos discípulos, varios de los cuales lo acompañaban desde Mitilene y Lámpsaco, fundó su escuela y la instaló en un jardín situado en las afueras de la ciudad, a medio camino del puerto del Pireo, que había adquirido por noventa minas.

La escuela admitía tanto hombres como mujeres. Entre éstas había inclusive algunas hetairas como Leontion, que escribió una obra contra Teofrasto, encomiada por Cicerón. Admitía tanto libres como esclavos, tanto nobles como plebeyos. Y, según se puede deducir del

hecho de que tuvo una filial en Egipto, tanto griegos como bárbaros. En este sentido, el Jardín no parece haber sido menos igualitario que la Stoa.

Sin embargo, su estructura era jerárquica y se fundaba en la indiscutible autoridad del "jefe" (ἡγεμόν, *dux*), que era el propio Epicuro (Cic., *Tusc.* III, 37; Diog. X, 20), el cual parece haber gozado dentro de su comunidad de un acatamiento similar al que se tributaba a Pitágoras en la suya (*αὐτός ἔφα, magister dixit*), ya que, según Filodemo, los adeptos del Jardín hacían voto de obedecer sus preceptos (*περί παρρεσίας*, p. 45). Por otra parte, también comprendía varias clases o categorías: cogobernantes (*καθηγέμονες*), como Hermarco y Metrodoro; asistentes y candidatos o educandos (*κατασκευαζόμενοι*).

De Witt dice que "los principios adoptados para el fortalecimiento de la nueva escuela de Epicuro eran el liderazgo, la reverencia a los superiores, el amor o amistad, y el compañerismo." [11]

El principio vertical de la jerarquía y la obediencia estaba, en efecto, contrabalanceado por el principio horizontal de la amistad, virtud a la cual Epicuro concede capital importancia [12].

En general, la vida en el Jardín de Epicuro era, como dice Rist, tan agradable como podía serlo, lo cual, según el espíritu de las enseñanzas éticas de la escuela, significa en la práctica una existencia limpiamente austera [13]. Nada más ajeno al primitivo discípulo del Jardín que el horaciano *Epicuri de grege porcur.*

El propio Epicuro, lejos de ser un libertino y un disoluto, como sus enemigos, a partir de Timócrates, se empeñaron en divulgar, era un hombre de gran austeridad, casi un asceta. A su vida frugal unía un trato dulce y amable y una universal benevolencia, lo cual hizo

decir a Diógenes Laercio que "era el amigo de todos los hombres".

Su vida parece haber transcurrido entre los padecimientos de un cuerpo enfermo y la dicha de un alma serena que pretendía sobreponerse y, de hecho, se sobreponía a todos los dolores físicos. Poco antes de morir le dice a Idomeneo en una carta: "Te escribo en este día feliz, que será el último de mi vida. Mis dolores de cálculo vesicular y disentería no ceden en su violencia. Contra ellos se levantan los placeres de mi alma, al recordar nuestros diálogos." Diógenes Laercio refiere que, al sentir que la muerte se aproximaba, mandó que lo pusieran en una bañera llena de agua caliente, bebió un vaso de vino, instó a quienes lo rodeaban a no olvidar sus enseñanzas y expiró. (Diog. X, 15-16).

Epicuro, como los cirenaicos y los cínicos, sentía un gran desprecio por la teoría pura y no podía comprender la aspiración al saber por el saber mismo. De ahí, tal vez, su actitud adversa a Aristóteles [14] y Teofrasto [15].

Inútil considera la retórica y todo tipo de erudición y técnica literarias. En general, tiene por nocivas a la poesía y a la música. Su desprecio por la dialéctica y por la matemática es evidente.

La filosofía no es para él otra cosa más que "el ejercicio que, a través de la palabra y el raciocinio, da acceso a una vida feliz" (Sext., *Adv. math.* XI, 169). La mayor parte de los hombres vive una vida desdichada y miserable, y desconoce en absoluto la felicidad. Esto constituye, sin duda, el mal supremo. Para remediarlo, es preciso conocer las causas de tal infelicidad humana. Para Epicuro, éstas se reducen a dos: el temor a los dioses y el temor a la muerte. Los hombres viven pendientes de lo sobrenatural, creen que los dioses vigilan todos sus actos y pesan todo cuanto hacen y

dejan de hacer. Tiemblan ante la posibilidad de incurrir en su ira y se angustian por el deseo de hacérselos propicios. Se aplican, en consecuencia, a mil prácticas supersticiosas, mientras descuidan la verdadera búsqueda del bien. Creen poder sustituir la virtud por las ceremonias y sacrificios; confían en sacerdotes y adivinos y se entregan a mil crímenes y locuras, llevados por la credulidad y el miedo. Y cuando no los aterrorizan los dioses y los espíritus, los sobrecoge el temor de la muerte. Aunque saben que constituye el término natural e inevitable de la vida, no dejan de pensar en ella como en el más terrible de los males. Su idea los sobrecoge y su imagen los persigue a toda hora y en toda circunstancia. En medio de los más intensos placeres se hace presente como un íncubo, destinado a amargar la existencia humana. Ahora bien, para liberar a los hombres de este doble y fatídico temor, sirve precisamente, según Epicuro, la filosofía.

Esta debe comenzar, por eso, explicando qué es el mundo y qué es el hombre que lo habita. Su primera parte, su fundamento, por así decirlo, será entonces la física o filosofía natural (*Doctrinas principales*, 11).

Epicuro encuentra la física que cree adecuada a sus fines en la obra de Demócrito. Puede decirse que su visión de la realidad coincide con la de éste. Sin embargo, como veremos al explicar la doctrina de Lucrecio, se aparta en varios puntos del filósofo de Abdera e introduce en su teoría atomista algunas variantes significativas.

Lo que mueve a Epicuro a establecer estas variantes, igual que lo que lo mueve a adoptar en conjunto la física de Demócrito, no son razones teóricas o especulativas, sino exigencias de la moral y de la práctica.

Epicuro es un pensador típicamente post-aristotélico, para el cual la filosofía es ante todo una eudemonología. Toda especulación y toda teoría tienen siempre, para él, el carácter de meros medios. Por eso, el verdadero corazón de su doctrina filosófica es la ética y la ética entendida como recetario de la felicidad.

Pero la felicidad, a su vez, es entendida conforme a un concepto muy propio de la época en que caducan los antiguos valores y las creencias tradicionales, en que la decadencia y ruina de la polis, ahogada en el piélago de un imperio semi-bárbaro, torna inseguros y frágiles todos los bienes sociales y, en general, todos los bienes externos: 1) la felicidad consiste en algo interior, en un estado del alma, y no guarda relación alguna con la sociedad o con el Estado, con la economía o con la política; y 2) la felicidad consiste en algo más negativo que positivo, en la paz y la serenidad del espíritu más que en la posesión o el dominio, en la ausencia del dolor más que en la presencia del placer.

La física no tiene otro objeto más que: 1) disponer nuestro espíritu para ese estado de bienaventuranza, proporcionándonos la certeza de que los dioses, lejos de intervenir en los asuntos humanos, lejos de premiar y castigar a los hombres, se presentan como modelos y arquetipos de la vida feliz, ajenos a todo temor y a toda preocupación en sus moradas intercósmicas; y 2) demostrarnos que la muerte es algo tan poco temible que jamás puede juntarse con nosotros ni nosotros con ella, algo que nos es, por su propia naturaleza, enteramente extraño y ajeno.

El atomismo elaborado por Leucipo y Demócrito, a partir del eleatismo y de la filosofía jónica, en síntesis sin duda original, representa para Epicuro el sistema ideal, en cuanto es la primera y única filosofía plena y

conscientemente materialista que ha surgido hasta ese momento en Grecia. Su concepción mecanicista de la realidad excluye no sólo la intervención de causas trascendentes, de divinidades exteriores y anteriores al mundo, sino también la existencia de causas inmateriales inmanentes, del Alma del mundo, o de una materia intrínsecamente dotada de psique y espíritu.

Según tal concepción, no se podrá hablar de los dioses sino como de agregados de átomos, llamados a disolverse, igual que todos los demás entes del mundo (aunque mucho más duraderos que los demás), y carentes de toda función en el gobierno del universo y en el destino del hombre. No hay, para éste, ninguna clase de vida después de la muerte, y nada se debe temer, pues del más allá. La absoluta "naturalización" neutraliza todo temor; más aún, vacía de sentido el miedo, aunque también la esperanza.

Por un lado, surge la paz del alma que se sabe mera partícula de un Todo natural; por el otro, queda lugar para gozar de ese Todo, para consagrarse al placer y al sabio disfrute de las cosas.

La condición de la felicidad es así la aceptación de que no hay otra eternidad más que la de los átomos y el vacío.

No es difícil ver que esta felicidad puede dejar lugar a una profunda melancolía. Este es, sin duda, el caso de Lucrecio.

NOTAS

1. H. Bergson, *Op. cit.*, p. 283.
2. Cfr. Alexandra David-Neel, *Buddhism. Its Doctrines and Methods;* New York, 1979, p. 26 y sgs.
3. C. Giussani, *Op. cit.*, p. xxI.
4. N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy,* Westport, Conn., 1976, p. 107.
5. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 58 y sgs.
6. A. Lange, *Historia del materialismo,* Buenos Aires, 1946, I, p. 15.
7. R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo,* Buenos Aires, 1969, I, p. 108.
8. C. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro,* Caracas, 1973.
9. En la India, ya durante la época pre-búdica, hubo maestros puramente materialistas. Como tales se debe considerar a los miembros de la escuela Lokāyata, cuyo principal representante fue Cārvāka (Cfr. K. M. Sen, *Hinduism,* London, 1976, p. 63).
10. J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction,* Cambridge, 1972, p. 4.
11. N. W. De Witt, *Op., cit.*, p. 93.
12. Cfr. B. Farrington, "La amistad epicúrea", *Notas y estudios de filosofía,* Tucumán, 1952, 3, pp. 105-113.
13. J. M. Rist, *Op. cit.*, p. 12.
14. H. Usener, *Epicurea,* Leipzig, 1887, p. 171.
15. N. W. De Witt, *Op. cit.*, pp. 50-51.

IV
ONTOLOGIA: ATOMOS Y VACIO

PARA Lucrecio la filosofía no es un saber que se justifica a sí mismo y que tiene en sí su propia razón de ser. Filosofía es siempre instrumento de liberación.

Como Epicuro, está plenamente convencido de que la religión y la concepción tradicional del mundo y de la vida son fuentes de crímenes y, paradójicamente, de impiedad:

religio peperit criminosa atque impia facta

(engendra la religión hechos criminales e impíos) (I, 83).

Ifigenia, a quien su padre sacrifica en una actitud que Kierkegaard caracterizaría como típicamente religiosa (a la vez que in-moral), es para el poeta pagano lo que Isaac, a punto de ser sacrificado por Abraham, viene a ser para el filósofo cristiano. Contraponiendo lúcidamente religión y ética, Lucrecio no puede menos de exclamar:

Tatum religio potuit suadere malorum

(a tan grandes desgracias pudo conducir la religión) (I, 101).

La filosofía adquiere para Lucrecio una función catártica y soteriológica: se trata de purificar el alma y la mente de las falsas y a la vez abrumadoras concepciones de la mitología, se trata de salvar la vida de la sujeción y el terror:

Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.

(Preciso es, por tanto, que este terror del espíritu y estas tinieblas los disipen no los rayos del sol y los luminosos dardos del día sino la comprensión y explicación de la naturaleza.) (I, 146-148).

La filosofía, que es en su esencia una disciplina moral, se presenta así, primero, como una explicación de la naturaleza. No a pesar de, sino precisamente porque su corazón es la ética, no puede sino manifestarse primero como física.

Como para todo físico antiguo, desde Heráclito a Platón y desde Anaxágoras a Aristóteles, el punto de partida de cualquier explicación racional del Universo es, para Lucrecio, el *ex nihilo nihil:*

Principium cuius hinc nobis exordia sumet,
nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.

(El principio que constituirá para nosotros el punto de partida: que nada nace nunca de la nada por obra de los dioses.) (I, 149-150).

Es el mismo punto de partida que adopta Epicuro (Diog. X, 38). Este principio, que Parménides expuso con rigor e insistente persuasión y llevó hasta sus extremas consecuencias lógicas, no parece negado ni siquiera en las cosmogonías mitológicas de los griegos (cfr. Aristot., *Metaph.,* 1062 b). Más aún, la idea de una creación del mundo a partir de la nada es una idea exclusivamente judeo-cristiana que ni siquiera aparece en el *Génesis* y en los libros más antiguos del *Antiguo Testamento.* La ignoran todos los darcanas de la filosofía de la India; los pensadores chinos no ven la necesidad de recurrir a ella[1].

¿Por qué se empeña, entonces, Lucrecio en atacarla? Sin duda porque en la versión cotidiana y popular de la religión romana (y griega) se apelaba con frecuencia a este milagro de milagros que es, para la razón, la creación de ciertas cosas a partir de la nada. No olvidemos que Heráclito ha escrito: "Este Cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres" (22 b 30), y que Anaxágoras, en actitud polémica, dice: "En cuanto al nacer y el perecer no juzgan rectamente los helenos: ninguna cosa, en efecto, nace ni perece" (59 b 17).

Lucrecio asume, en realidad, aquí, una actitud militante y aun agresiva, que no parece haber sido la de Epicuro y que puede compararse más bien a la polémica anti-homérica de Jenófanes.

La religión acobarda y asusta a los humanos de tal modo que éstos se encuentran siempre dispuestos a atribuir a los dioses todos los hechos cuyas causas escapan a su limitada experiencia y a su escaso entendimiento:

Quippe ita formido mortalis continent omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur
quorum operum causas nulla ratione videre
possunt, ac fieri divino numine rentur.

(Porque de tal manera aprieta el miedo a todos los mortales que ven suceder en la tierra y en el cielo muchas cosas cuyas causas por ninguna razón pueden comprender y suponen que se producen por poder divino.) (I, 151-154).

Para dejar bien en claro que todo cuanto sucede en la tierra y en el cielo sucede sin intervención de los dioses, se propone demostrar lo que, para los filósofos griegos en general, es principio o punto de partida in-

discutible de toda demostración, a saber, que nada se puede crear de la nada:

Quas ob res ubi viderimus nil posse creari
de nihilo; tum quod sequimur iam rectius inde
perspiciemus, et unde queat res quaeque creari,
et quo quaeque modo fiant opera sine divom.

(Por lo cual, una vez que hayamos visto que nada puede crearse de la nada, entonces mejor desde esta perspectiva ya contemplaremos lo que perseguimos y de dónde puede cada cosa ser creada y de qué modo cada una surge sin intervención de los dioses.) (I, 155-158).

La argumentación de Lucrecio no se encuentra en Demócrito ni en Epicuro (al menos hasta donde conocemos sus escritos) y consiste en una deducción de las consecuencias que en el plano biológico tendría la negación del *ex nihilo nihil.* Se trata, en realidad, de una demostración *ex absurdo* del principio de identidad, cuyos únicos presupuestos son el principio de causalidad y el de razón suficiente. El poeta demuestra aquí tanta capacidad dialéctica como habilidad retórica: el lector no puede menos que ser sacudido en su más elemental sentido común ante el espectáculo de peces que surgen de la tierra y de bueyes que descienden del cielo:

Nam si de nilo fierent, ex omnibu' rebus
omne genus nasci posset, nil semine egeret.
E mare primum homines, e terra posset oriri
squamigerum genus et volucres; erumpere caelo
armenta atque aliae pecudes; genus omne ferarum,
incerto partu culta ac deserta tenerent.

(Porque si de la nada se hicieran, de todas las cosas toda clase de cosas podría nacer; ninguna necesidad ha-

bría de semillas. Del mar podrían salir los hombres, de la tierra la clase de los escamígeros y las aves, del cielo descender los ganados y otras bestias; todo género de fieras, de azaroso parto nacidas, ocuparía los países cultivados y los desiertos.) (I, 159-164). "Ut turpiter atrum desinat in piscem mulier formosa superne", dirá Horacio, admirador e imitador de Lucrecio.

Si negamos el principio *ex nihilo nihil,* tendremos que prescindir asimismo de toda legalidad natural, deberemos renunciar a explicarnos cualquier nexo constante entre los fenómenos:

Praeterea cur vere rosam, frumenta calore,
vitis autumno fundi suadente videmus...

(¿Por qué, además, vemos la rosa nacer en primavera, derramarse la vid ante las persuasiones del otoño...?) (I, 174-175).

Y así como es impensable que algo salga de la nada, igualmente lo es que a la nada pueda volver. Las cosas se disuelven y se resuelven en sus elementos, pero es tan absurdo suponer que nacen del puro no ser como que son finalmente aniquiladas:

Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum
dissolvat natura, neque ad nihilum interemat res.

[Añádese a esto que la naturaleza disuelve de nuevo cada cosa en sus cuerpos (elementales) y no las destruye hasta la nada.] (I, 215-216).

Estos cuerpos elementales a los que finalmente todas las cosas se reducen, cuerpos irreductibles a cualquier otro componente; primarios en cuanto no provienen de ninguna otra cosa; simples y, por tanto, indivisibles, son *los átomos.* No se los puede percibir con la vista,

pero eso no quiere decir que no existan (o que sean meros entes de razón). Muchos objetos hay, en verdad, de cuya existencia no cabe duda alguna y que, sin embargo, no se hacen presentes a nuestros ojos. Así, por ejemplo, los vientos, los olores, el calor y el frío, la humedad. Más aún, el verdadero ser, el que constituye el fundamento último e inmutable de todos los cuerpos, es "ciego", lo cual equivale a decir "invisible":

Corporibus caecis igitur natura gerit res.

(La naturaleza administra las cosas por medio de cuerpos ciegos.) (I, 328).

Si nos atuviéramos a la experiencia cotidiana y al sentido común, diríamos que las cosas del mundo físico son compactas y que en su seno no existe el vacío. Esto constituye un grave error que, una vez más, podremos atribuir al uso ingenuo de nuestros sentidos.

En realidad, existen en la naturaleza lugares no ocupados por la materia, ajenos al ser de los átomos, incontaminados de corporeidad. A tales lugares los llamamos "vacío":

namque est in rebus inane

(Pues hay en las cosas un vacío.) (I, 330).

Sin vacío no podría darse ningún movimiento local de los cuerpos, porque a donde quiera que uno de ellos se dirigiera chocaría inmediatamente con la resistencia de una masa compacta. Ahora bien, no sólo la experiencia nos muestra que en la naturaleza se dan múltiples y continuos movimientos de los cuerpos, sino que la razón nos demuestra que tales cuerpos nunca habrían sido generados sin el movimiento [2]. Epicuro ya había presentado este argumento (Πρὸς Ἡρόδοτον 39, 40).

Aunque los cuerpos en apariencia sean compactos y excluyan el vacío, en realidad son siempre en alguna medida porosos: el agua atraviesa las rocas; el cuerpo viviente disuelve dentro de sí, para asimilarlos, los alimentos sólidos; el sonido pasa a través de los muros; el frío penetra hasta los huesos. El argumento ya había sido esbozado por Leucipo (cfr. Aristot., *De gent et corr.*, 325 a 27) y por Demócrito (cfr. Simpl. *Phys.*, 1318, 13).

"Again, all bodies are porous, and so these emanations constantly fly through them in all directions. Thus all matter is more or less interpenetrated by other matter. Every substance, at any moment, contains within its pores of many substances", dice John Masson[3].

Una manera de demostrar la existencia del vacío intracorporal la encuentra Lucrecio en la diferencia de peso de dos cuerpos con igual volumen:

Denique cur alias aliis praestare videmus
pondere res rebus nihilo maiore figura?
Nam si tantumdemst in lanae glomere quantum
corporis in plumbo est, tantundem pendere par est,
corporis officiumst quoniam premere omnia deorsum,
contra autem natura manet sine pondere inanis.
Ergo quod magnumst, aeque leviusque videtur,
nimirum plus esse sibi declarat inanis;
at contra gravius plus in se corporis esse
dedicat, et multo vacui minus intus habere.
Est igitur nimirum id quod ratione sagaci
quaerimus, admixtum rebus, quod inane vocamus.

(¿Por qué vemos, en fin, que las cosas aventajan a otras en peso, no siendo para nada mayores en tamaño? Pues si hubiese tanto peso en un montón de lana como en un trozo de plomo, la balanza estaría en equilibrio, puesto que es tarea del cuerpo empujar todas las cosas hacia

abajo, pero, en cambio, el vacío permanece sin peso. Por consiguiente, lo que es grande y aparece al mismo tiempo como más liviano, revela precisamente que tiene más vacío; pero, al contrario, el más pesado demuestra que tiene más cuerpo y mucho menos vacío dentro de sí. Esto es, por tanto, lo que justamente buscábamos a través del raciocinio sagaz: lo que está mezclado con las cosas, lo que denominamos "vacío".) (I, 358-369). En Demócrito puede encontrarse ya este argumento (cfr. Aristot., *De caelo,* 309a; 310a).

Todo cuanto hay en el Universo está constituido, pues, por materia y vacío, y no se puede imaginar la existencia de un tercer elemento o principio. La tesis es, para Lucrecio, lo suficientemente importante como para obligarlo a una formal demostración: este tercer elemento hipotético, si existiera, podría ser percibido con el tacto o no. En el primer caso sería materia; en el segundo sería vacío. (El tacto, como se ve, es para Lucrecio— como antes para Epicuro y antes aún para Aristóteles, aunque en este último caso por razones un tanto diferentes— el sentido básico). Esto nos confirma la idea de que "vacío" equivale aquí a "espacio", como en Epicuro[4].

Además de átomos y vacío (los dos únicos elementos, que lógicamente podríamos concebir como uno solo, ya que representan el anverso y el reverso de una misma realidad sustancial), existen los atributos de tales elementos y de los cuerpos que se originan en la unión de ambos. Dichos atributos son, para Lucrecio, reales, pero sólo existen en los átomos, en el vacío o en los cuerpos resultantes de su combinación. Los mismos son de dos clases: 1) atributos asociados *(coniuncta);* y 2) atributos eventuales *(eventa).* Los asociados son siempre inseparables de la cosa, ya que su separación afectaría

al mismo ser de la cosa: así, por ejemplo, el peso de las piedras, el calor del fuego, el carácter tangible de los cuerpos e intangible del vacío:

Coniunctum est id quod nusquam sine permitiali
discidio potis est seiungi seque gregari.

(Asociado es aquello que en ningún caso puede separarse o segregarse sin fatal destrucción.) (I, 451-452).

Los *eventuales* están constituidos por las propiedades cuya presencia o ausencia no afecta la naturaleza de la cosa, como la pobreza y la riqueza, la servidumbre y la libertad, la guerra y la paz:

quorum
adventu manet incolumis natura abituque,
haec soliti sumus, ut par est, eventa vocare.

[(Las propiedades) cuya llegada y partida deja incólume la naturaleza del (objeto) solemos llamarlas, como es justo, eventuales.] (I, 456-458) (cfr. Epic., Πρός Ἡρόδοτον 40; 68-73).

En términos aristotélicos denominaríamos a los primeros "propios" y a los segundos "accidentes" (*Top.*, 102a-b)[5].

Uno de estos atributos eventuales o meros accidentes es, para el poeta-filósofo, el tiempo.

Lejos de considerarlo, como la mitología, anterior a los dioses y a los mundos y, por tanto, superior a ellos, no lo tiene sino por algo derivado del ser y del acaecer de las cosas. Sólo a partir de tal acaecer llegamos a conocerlo y a cobrar conciencia de él:

Tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
consequitur sensus transactum quid sit in aevo,
tum quae res instet, quid porro deinde sequatur.
Nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
semotum ab rerum motu placidaque quiete.

(El tiempo igualmente no es por sí mismo nada, sino que a partir de las cosas mismas se logra el sentido de lo que ha pasado en su transcurso, de lo que está sucediendo, de lo que luego ha de venir. Y hay que admitir que nadie percibe el tiempo en sí mismo, separado del movimiento de las cosas y de la plácida quietud.) (I, 459-463).

El tiempo supone la existencia de la materia, esto es, de los átomos y el vacío. Los átomos y el vacío no son sino una sustancialización del espacio. Por consiguiente, en la teoría lucreciana, el tiempo aparece como enteramente subordinado al espacio:

Denique materies si rerum nulla fuisset,
nec locus ac spatium, res in quo quaeque geruntur...

(Si, en fin, no hubiera materia alguna de las cosas ni lugar ni espacio en que cada cosa sucede...) (I, 471-472). En gran medida coincide este concepto del tiempo con el del propio Aristóteles, para quien: "El tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior" (*Phys.,* 220- a 24-25). Esta definición, según la cual el tiempo es el modo de medir (el número) del movimiento, supone, en efecto, dos condiciones: 1) la existencia del espacio o del lugar en que el movimiento se da; y 2) la existencia de un sujeto capaz de medir el movimiento en el espacio y de establecer un antes y un después.

Lucrecio deja muy clara la primera condición, ya que el tiempo sólo puede ser percibido, según él, a partir del movimiento de las cosas o de su contrario, la quietud. Y en esta subordinación lógico-ontológica del tiempo al espacio es preciso reconocer siempre al pensador materialista o, por lo menos, tendencialmente natura-

lista. Bergson lo vio muy bien en su tesis, el *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

Pero la segunda condición también parecería estar presente en Lucrecio, ya que, al hablar de la naturaleza del tiempo, inmediatamente se refiere, como si no pudiera evitarlo, a la captación del mismo por parte del sujeto. ¿Podría él haber dicho, como los comentadores escolásticos del estagirita: *Si non esset anima non esset tempus* (Si no hubiera alma, no habría tiempo)? En ningún momento debemos olvidar que para Lucrecio el tiempo es algo que depende de las cosas mismas y que tiene un fundamento objetivo. Pero, como dice Epicuro, la simple reflexión nos revela que componemos el tiempo con los días y las noches y también con nuestros estados de ánimo, agitados o serenos, y cada vez advertimos en todo ello un determinado accidente en virtud del cual afirmamos que el tiempo existe (Πρός Ἡρόδοτον 73). El tiempo, pues, es, para Lucrecio, un atributo eventual: más aún, como dice Rist, una cualidad secundaria de cualidades secundarias (acontecimientos), que supone siempre, para ser percibido como tal (como tiempo), un sujeto que mida (sume, reste, etc.).

Desde un punto de vista ontológico puede decirse que el atomismo y la concepción lucreciana de la naturaleza constituyen un monismo, en cuanto no hay sino una sola clase de sustancia, la sustancia extensa, pero puede decirse también que se trata de un monismo *bipolar,* en cuanto la única sustancia se presenta ya como lo positivo, que equivale a lo lleno (el átomo), ya como lo negativo, que es igual a lo vacío; y puede también decirse que es un *pluralismo,* en cuanto admite como real la existencia de una multiplicidad de átomos y de cuerpos formados por la conjunción de dichos átomos.

Esta concepción es, en conjunto, igual o casi igual a la de Epicuro, y sólo se separa en dos o tres puntos esenciales de la de Demócrito.

A las *ipsissima verba* de este último pertenece el siguiente fragmento: "Según la convención, existe el color; según la convención, existe lo dulce; según la convención, existe lo amargo; en realidad, sin embargo, existen los átomos y el vacío" (68B125) (cfr. 68A49; B9). La palabra *νόμῳ*, que significa "convención" o "arbitrio" (de donde "ley" y también "opinión"), se opone ya en el abderita, como después entre los sofistas, a *φύσει*, que quiere decir "realidad" o "naturaleza". Las cualidades, tales como el color y el sabor, existen por "convención", pero en la realidad, esto es, en la naturaleza, en sí y por sí, solamente existen los átomos y el vacío [6].

Así, pues, el universo está constituido por cuerpos (y nada de lo que existe en él es otra cosa sino cuerpo, que se mueve en el vacío). En su *Carta a Herodoto,* Epicuro dice: «El todo, en verdad, está integrado (por cuerpos y vacío). Si lo que denominamos "vacío", "extensión" y "naturaleza intangible" no existiera, no habría sitio alguno en el cual los cuerpos pudieran moverse, como vemos que de hecho lo hacen.» (Πρὸς Ἡρόδοτον 39, 6).

Según Lucrecio, todo cuerpo o es un elemento de las cosas (átomo) o es una combinación de dichos elementos. Los átomos (elementos) son en sí mismos sólidos y compactos, hasta el punto que nada puede dividirlos o destruirlos. Presentan, ya desde Leucipo y Demócrito, como dijimos en el capítulo anterior, todos los caracteres del ser de Parménides, salvo su unicidad, ya que son infinitos en número.

Aunque resulte difícil admitir que haya algún cuerpo absolutamente compacto, dice Lucrecio, si queremos dar razón de los fenómenos naturales, nos veremos obligados a ello:

Usque adeo in rebus solidi nihil esse videtur.
Sed quia vera tamen ratio naturaque rerum
cogit, ades, paucis dum versibus expediamus
esse ea quae solido atque aeterno corpore constent
semina quae rerum primordiaque esse docemus,
unde omnis rerum nunc constet summa creata.

(Hasta aquí parece que en las cosas no hay nada sólido. Pero, puesto que la verdadera razón y la naturaleza de las cosas obligan, atiende mientras en pocos versos explicamos que hay cosas que constan de un cuerpo sólido y eterno, las cuales enseñamos que son semillas y orígenes de las cosas, de donde surge en el presente todo el conjunto de las cosas creadas.) (I, 497-502).

De acuerdo con esto, donde hay materia no hay vacío y viceversa. Los átomos, formados de materia compacta y sin solución de continuidad, excluyen de su seno absolutamente el vacío:

sunt igitur solida ac sine inani corpora prima.

(Los cuerpos primordiales son, por tanto, sólidos y sin vacío.) (I, 510).

Por el contrario, en los cuerpos derivados y compuestos, esto es, en los cuerpos tal como se suelen dar comúnmente en la naturaleza, encontramos, junto a los elementos, sólidos, compactos, indivisibles, el vacío en mayor o menor proporción. Podría decirse que, al constituirse un cuerpo cualquiera en la naturaleza, el vacío se ve atrapado por la materia, pero también podría decirse que la materia es invitada y alojada por el vacío.

Los cuerpos, compuestos por átomos y vacío, como compuestos que son, pueden disolverse y, en tal sentido, perecen y dejan de existir. Los átomos en sí mismos, sin embargo, ni pueden disolverse ni perecen jamás. Son tan eternos como el Ser de Parménides:

materies igitur, solido quae corpore constat,
esse aeterna, potest, cum cetera dissolvantur.

(La materia, pues, que consta de un cuerpo sólido, puede ser eterna, mientras las demás cosas se disuelven.) (I, 518-519).

En todo esto Lucrecio sigue fielmente a Epicuro, el cual dice:

"Entre los cuerpos, unos son compuestos, otros son elementos que constituyen los compuestos. Estos son los átomos (indivisibles) e inmutables, ya que nada puede volver al no ser y es forzoso que algo permanezca tras la disolución de los compuestos. Al ser (los átomos) por naturaleza llenos, no hay en ellos sitio alguno por donde se los podría destruir. De manera que necesariamente tales principios son las naturalezas indivisibles (átomos) de los cuerpos" (Πρός 'Ηροδότον 40,7-41,6).

Para Lucrecio, materia (lo lleno) y vacío se alternan, ya que el universo no es algo enteramente sólido y compacto ni tampoco enteramente vacío:

Alternis igitur nimirum corpus inani
distinctumst, quoniam nec plenum naviter extat
nec porro vacuum...

[Es claro, por tanto, que el cuerpo alterna con el vacío, puesto que (el universo) no es algo totalmente lleno ni tampoco vacío.](I, 524-526).

Son precisamente los átomos los que, con su presencia, diferencian el espacio lleno del vacío. Ellos, como dijimos, no pueden ser divididos o penetrados, ya que nada puede ser realmente dividido sino por el vacío.[7] Si un átomo fuera dividido hipotéticamente por otro cuerpo elemental, esto es, por otro átomo, no sería en verdad dividido sino que integraría en su masa continua y plena otra masa plena y continua. Ya los eleatas recurrían a una argumentación similar: no hay más que un solo ser, porque, si hubiera dos seres, se necesitaría algo que separara al primero del segundo. Ahora bien, este "algo" deberá ser necesariamente un ser o un no-ser. Si es un ser, no sirve para separar sino para unir (y entonces el ser 1, el ser 2 y el "algo" intermedio no serán sino un solo ser); si es un no-ser, es claro que lo que no es tampoco puede separar (y entonces el ser 1 y el ser 2 no estarán separados y no serán sino uno solo).

Cuanto más vacío contenga un cuerpo, piensa Lucrecio, más fácil será dividirlo o destruirlo. Al no incluir vacío ninguno, será indestructible y, por consiguiente, eterno. Si la materia elemental (los átomos) no fuera eterna, el universo habría vuelto ya a la nada. Por otra parte, las cosas que ahora vemos y percibimos, las que están en el mundo en este momento, tendrían que haber salido de la nada. Pero, como de la nada nada sale ni a ella nada retorna, los átomos deben ser en sí mismos increados e imperecederos:

At quoniam supra docui nil posse creari
de nilo neque quod genitum est ad nil revocari,
esse inmortali primordia corpore debent.

(Pero, ya que antes enseñé que nada se puede crear de la nada ni lo que ha sido engendrado puede ser devuelto

a la nada, los elementos deben estar dotados de un cuerpo inmortal.) (I, 543-545).

Si la naturaleza no hubiera fijado un límite a la divisibilidad de la materia (como pensaba Anaxágoras), ésta habría llegado, al cabo de incontables siglos, a un extremo de pequeñez tal, que nada podría surgir, en un tiempo determinado, de la unión de sus partículas. De hecho, quienes como Anaxágoras admiten la idea de una infinita divisibilidad se ven al fin obligados a limitarla al plano lógico, y, para poder explicar los fenómenos, reintroducen la idea de la partícula elemental y mínima (μοίραι, σπέρματα, ὁμοιομέρειαι). En cambio, para Lucrecio, la materia tiene un límite fijo en su divisibilidad, porque vemos que cada cuerpo es producido y llega a su máximo desarrollo natural en un lapso determinado.

La teoría atomista, que resuelve en definitiva toda realidad en átomos y vacío, es capaz de dar cuenta de las diferencias y características de los llamados cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego). Antes de Demócrito y más o menos contemporáneamente a Leucipo, Empédocles había formulado una teoría cosmológica y cosmogónica basada en la idea de que existen cuatro raíces del ser, esto es, cuatro sustancias originarias, irreductibles y eternas, de cuya unión y separación, por obra de una fuerza bipolar (Amor y Odio), nace y perece el universo[8]. En realidad, la idea de los cuatro elementos, que corresponden a los tres estados físicos de la materia (sólido, líquido, gaseoso), más la fuerza capaz de producir el tránsito de un estado al otro, se había ido gestando paulatinamente entre jónicos y pitagóricos, aunque Empédocles fue el primero que la hizo explícita. Le basta a Lucrecio con señalar que un "elemento" empedócleo resulta tanto más fuerte, es decir, más sólido, cuanto menos vacío incluye. Debe tenerse en cuenta, en

efecto, que el átomo no tiene partes (físicamente) y que viene a ser por eso la parte de sustancia o materia más pequeña que de hecho puede existir en la naturaleza. Si no se postulara la existencia de estas mínimas e indivisibles partes de la materia (átomos), habría que admitir, con Anaxágoras, otro contemporáneo de Empédocles y de Leucipo, la infinita divisibilidad de la misma, como ya señalamos. En tal caso, no existiría diferencia alguna entre lo máximo y lo mínimo, puesto que, por grande que el universo sea (y de hecho es infinito, según Epicuro y Lucrecio), también lo más pequeño incluiría una infinitud de partes [9]. Sólo si se admite la existencia de partículas indivisibles es posible ofrecer una explicación consecuente y lógicamente mecanicista del universo. Por eso, Lucrecio (siguiendo siempre a Demócrito y Epicuro) se opone a la cosmología de Heráclito tanto como a las de Empédocles y Anaxágoras, y no deja de refutarlas. Estos filósofos presocráticos tienen posiciones ontológicas y cosmológicas netamente diversas. Heráclito, como continuador de los milesios y de Anaximandro, defiende un monismo dinámico [10]. Empédocles y Anaxágoras, reaccionando contra el viejo monismo jónico, desarrollan, en cambio, un pluralismo cualitativo. Pero, mientras en el primero se trata de un pluralismo limitado (teoría de los cuatro elementos), en el segundo hay un pluralismo ilimitado (teoría de las homeomerías). La doctrina de Lucrecio, que es en esencia la de Demócrito y Epicuro, comporta, como ya dijimos, un estricto mecanicismo, el cual supone un claro primado de lo cuantitativo sobre lo cualitativo. Ahora bien, si lo originario y fundamental es lo cuantitativo; si lo cualitativo puede considerarse siempre como lo derivado y secundario, no es difícil darse cuenta de por qué se cree Lucrecio obligado a rechazar y refutar

todas estas manifestaciones de la filosofía de la naturaleza anterior a Sócrates.

Si el fuego fuera la sustancia universal, como Heráclito afirma, no se podría explicar la existencia de muchas cosas que tienen propiedades diferentes y aun contrarias a las de aquél. De nada serviría suponer que el mismo se condensa o se enrarece, si sus partes conservaran la misma naturaleza que él tiene como un todo. En tal caso, sólo tendríamos un calor más intenso donde la condensación es mayor y uno menos intenso donde es menor. Además, si se niega el vacío, ni siquiera será posible hablar de condensación y rarefacción. En realidad, cuando Heráclito sostiene que el fuego se transforma en todas las cosas, puede querer significar: 1) que el fuego se cambia con otra sustancia diferente, lo cual supone que retorna a la nada, y esto es absurdo; o 2) que las partes que, primero, combinadas de una determinada manera, originaban el fuego, después, en otra combinación, producen otra sustancia (agua, tierra, aire, etc.), lo cual equivale a admitir la teoría atomista. Sin embargo, en este último supuesto, las partículas mínimas no pueden ser de fuego, porque si lo fueran, las propiedades del fuego, tales como el calor, tendrían que aparecer en todo cuerpo compuesto, como de hecho sucede con las propiedades generales del átomo (peso, extensión, figura etc.). Por otra parte, el efesio desvaloriza los sentidos a partir de los sentidos mismos; atenta contra el fundamento de todas nuestras opiniones y niega inclusive la fuente de nuestro conocimiento del fuego. Para Lucrecio, en efecto, no disponemos de ningún medio mejor que las sensaciones para distinguir la verdad del error:

> *Quid nobis certius ipsis*
> *sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?*

(¿Qué puede ser para nosotros más seguro que los sentidos, para diferenciar lo verdadero y lo falso?) (I, 699-700).

Finalmente, no hay razón alguna para que neguemos todas las demás cosas y conservemos sólo la naturaleza del fuego, ni tampoco para que neguemos la existencia de éste y afirmemos la de las demás cosas. Una y otra tesis son, para el filósofo-poeta, igualmente disparatadas:

Aequa videtur enim dementia dicere utrumque

(Parece que ambas cosas son igualmente carentes de sentido). (I, 704).

La crítica de Lucrecio a la filosofía de Heráclito representa la típica actitud mecanicista, que tiende siempre al reduccionismo, frente a las concepciones metafísicas, donde el acto se sobrepone al hecho y donde el ser tiene una vertiente diferente del puro movimiento espacial.

Empédocles, que postula cuatro elementos (aire, fuego, tierra y agua), no se equivoca, según la visión lucreciana, menos que Heráclito, el cual considera al fuego como único principio y "elemento"; o que Anaxímenes, que opina que dicho principio es el aire; o que Tales, que cree que es el agua; o que Jenófanes (o quien sea) que piensa que es la tierra; o que Hipón, que considera como tales principios y "elementos" al agua y el fuego al mismo tiempo [11].

Un pluralismo cualitativo no representa, para Lucrecio, fiel seguidor del atomismo epicúreo y democríteo, un significativo avance frente al primer monismo jónico. Siente, sin duda, una gran admiración por Empédocles como poeta (admiración, al parecer, excesiva,

que no dice mucho en favor de sus dotes de crítico literario):

Carmina quin etiam divini pectoris eius
vociferantur et exponunt praeclara reperta,
ut vix humana videatur stirpe creatus.

(Más todavía, los versos de su divina inspiración son recitados a toda voz y manifiestan tan brillantes hallazgos que apenas parece de humana estirpe nacido.) (I, 731-733).

Pero Empédocles, al igual que sus predecesores, se equivoca, para Lucrecio, en lo siguiente: 1) al negar la existencia del vacío; 2) al no admitir un límite para la divisibilidad de la materia; 3) al no fijar un término para la destrucción de las sustancias y hacer que el universo vuelva así a la nada y después necesariamente salga de la nada; y 4) al no precisar el concepto de "elemento", ya que si todas las cosas salen de cuatro sustancias y estas cuatro sustancias salen, a su vez, de todas las cosas, no se sabe por qué han de considerarse las cuatro como elementos de todas y no todas como elementos de las cuatro.

Mientras los elementos sigan siendo cualitativamente diferenciados y mantengan sus propiedades específicas, éstas se harán presentes en las cosas, y será imposible que surjan tantas sustancias heterogéneas como de hecho contiene el universo. Es necesario, por consiguiente, que los elementos posean una naturaleza neutra, o sea, que carezcan de toda cualidad, a fin de que puedan generar todas las cualidades en las cosas:

At primordia gignundis in rebus oportet
naturam clandestinam caecamque adbibere,
emineat nequid quod contra pugnet et obstet
quominus esse queat proprie quodcumque creatur.

(Pero es preciso que los principios en la generación de las cosas presenten una clandestina y ciega naturaleza, para que nada sobresalga que pueda contradecir y oponerse a que cuanto es creado tenga su propio ser.) (I, 778-781).

Al hablar de "una clandestina y ciega naturaleza", alude con bella figura poética a lo mismo a que se refiere Demócrito cuando dice, como hemos visto, que, "según la convención, existe el color; según la convención, existe lo dulce; según la convención, existe lo amargo; en realidad, sin embargo, existen los átomos y el vacío". Atomos y vacío son la naturaleza neutral y adiáfora respecto a toda cualidad; son la naturaleza clandestina y ciega para toda determinación de color, olor, sabor, etc.

A fin de que, a través de todas las transformaciones que conforman el ciclo cósmico, no se llegue nunca a la aniquilación de una cosa (lo cual, de acuerdo con el principio eleático, que Empédocles y Anaxágoras admiten tanto como Demócrito, Epicuro y el propio Lucrecio, resulta impensable), es preciso que, por debajo de todas aquellas transformaciones, permanezca siempre algo idéntico e inmutable. Este algo idéntico e inmutable (imagen multiplicada del Ser parmenídeo) son los átomos, de cuyas diversas combinaciones surgen los "elementos" (cualitativamente determinados) y todas las otras cosas. Entre ellas vemos que los seres vivientes también nacen y se desarrollan gracias a la intervención de los cuatro elementos. Pero esto no quiere decir sino que, así como cierta combinación de átomos origina los cuatro elementos, así cierta combinación de estos cuatro elementos resulta necesaria para que nazcan y se desarrollen los diversos organismos. De análoga manera las mismas letras entran en la composición de muchas

palabras y las mismas palabras en la composición de diferentes versos:

Quin etiam passim nostris in versibus ipsis
multa elementa vides multis communia verbis,
cum tamen inter se versus ac verba necessest
confiteare et re et sonitu distare sonanti.

(Más aún, con frecuencia, también en nuestros mismos versos ves muchos elementos comunes a muchas palabras, aunque es preciso confesar que versos y palabras difieren no sólo por el sentido sino también por el sonido que producen.) (I, 823-826).

Tampoco el pluralismo cualitativo ilimitado de Anaxágoras puede satisfacer a Lucrecio. Para el filósofo de Clazomene, los elementos son tantos como sustancias naturales cualitativamente diferenciables hay en el universo. Puede decirse por eso que los elementos no son cuatro sino infinitos (o indeterminados) en cuanto al número. Esto equivale a afirmar que un elemento es, para él, un átomo cualitativo o un indivisible de cualidad (homeomería, simiente, etc.). Lucrecio, como adepto del atomismo propiamente dicho, esto es, del atomismo cuantitativo, considera inaceptable la doctrina de Anaxágoras. En *primer* lugar, éste yerra, como sus antepasados jónicos (Anaxímenes, etc.), al no admitir el vacío, sin el cual no se puede explicar el movimiento y el cambio en general. En *segundo* lugar, se equivoca al no fijar límite a la división de la materia, igual que los filósofos anteriores a él. En *tercer* lugar, incurre en el error de concebir principios o elementos demasiado débiles como para que sean capaces de subsistir, y de no poder evitar, con sus supuestos, la aniquilación de los seres. En *cuarto* lugar, resulta también inadmisible, contra lo que él cree, que la tierra, la madera y otras

sustancias de este tipo contengan partes de otras muchas cosas. Esto las haría sumamente heterogéneas. Y si, según opina Anaxágoras, en cada cosa hubiera partes de todas las otras, cuando el molino tritura granos de trigo, deberían salir gotas de sangre y de leche, y en los partidos leños tendríamos que percibir ceniza y humo. Pero esto no sucede, y en realidad las cosas no se mezclan de este modo, sino que las simientes comunes a muchas cosas (los átomos), al unirse de muchas diferentes maneras, según órdenes y posiciones diferentes, originan las diversas clases de seres:

scire licet non esse in rebus res ita mixtas,
verum semina multismodis inmixta latere
multarum rerum in rebus communia debent.

(Se puede entender que no hay, en las cosas, cosas así mezcladas, sino que las semillas comunes a muchas cosas deben permanecer ocultas de diversos modos en las cosas.) (I, 894-896).

Anaxágoras podría aducir —dice el propio Lucrecio— que en ocasiones las ramas de los árboles, en los bosques, al chocar entre sí por acción del viento, arden. Pero esto —responde el poeta— no sucede porque el fuego se encuentre oculto en los árboles, sino porque los átomos de fuego que flotaban en el aire se han juntado gracias al viento y a la agitación de las ramas. Lo más importante es el orden, la posición y el movimiento de los átomos:

Iamne vides igitur, paulo quod diximus ante,
permagni referre eadem primordia saepe
cum quibus et quali positura contineantur
et quos inter se dent motus accipiantque.

(¿No ves ya, por tanto, lo que hace poco hemos dicho, que es de suma importancia muchas veces con quiénes

y en qué posición se encuentran los mismos principios y qué movimientos se comunican entre sí y reciben?) (I, 907-910).

Hay que tener presente que ya para Demócrito, según nos refiere Aristóteles (*Metph.*, 985 b), los átomos se distinguen entre sí sólo por su *forma o figura* (σχῆμα), por el orden en que están colocados (τάξις) y por su posición (θέσις) (cfr. cap. III). Todas las cualidades que nosotros llamamos secundarias (color, olor, sabor, etc.) resultan de la unión de los átomos (según sus formas, órdenes y posiciones diferentes) y, como advierte Epicuro, cambian, mientras los átomos en sí mismos son inmutables: "En verdad, debemos considerar que los átomos no presentan ninguna de las cualidades de las cosas que aparecen, fuera de la forma, el peso, la magnitud y cuanto necesariamente se vincula por naturaleza con la forma. Toda cualidad, en efecto, cambia; pero los átomos no cambian en nada, puesto que es preciso que algo permanezca pleno e indivisible en la disolución de los agregados, lo cual pueda producir los cambios, no hacia el no ser ni desde el no ser, sino según ciertas variaciones y el ingreso y egreso de ciertos elementos." (Πρός Ἡρόδοτον 54, 1-8).

Como se ve, a la forma o figura, el orden y la posición, que Demócrito reconocía como únicos rasgos diferenciales de los átomos, Epicuro añade aquí el peso (βάρος)[12], como propiedad primaria (ya que para Demócrito era una propiedad derivada del tamaño del átomo). En ello es seguido por Lucrecio.

Los átomos se mueven, según vimos, eternamente en el espacio. Se trata de averiguar si son también numéricamente infinitos:

Sed quoniam docui solidissima materiai
corpora perpetuo volitare invicta per aevom,

nunc age, summai quaedam sit finis eorum
necne sit, evolvamus.

(Pero, puesto que he enseñado que los cuerpos solidísimos de la materia se mueven perpetuamente invictos a través de los tiempos, expliquemos ahora ya si su número es limitado o no lo es.) (I, 951-954).

Análogamente, Lucrecio considera necesario examinar si el elemento negativo, esto es, el vacío o el espacio, se extiende hasta el infinito o reconoce, por el contrario, algún límite:

item quod inane repertumst
seu locus ac spatium, res in quo quaeque gerantur,
pervideamus utrum finitum funditus omne
constet, an immensum pateat vasteque profundum.

(Igualmente, veamos con cuidado si lo que se ha encontrado vacío, el lugar y el espacio, en el cual las cosas se desarrollan, es algo del todo finito o se extiende inmenso y ampliamente profundo.) (I, 954-957).

La respuesta de Lucrecio a esta cuestión (o, por mejor decir, a estas dos cuestiones) es categórica y no deja entrever duda alguna: 1) los átomos son infinitos en número; y 2) el espacio no tiene límites por ningún lado. A estos dos infinitos, Epicuro añadía otro, el del Todo. Según Bailey, seguido por Boyancé (contra Brieger) [18], resulta arbitrario querer hallar en Lucrecio estos tres infinitos, pero la identificación de espacio y universo, aunque implícita, es evidente.

Para demostrar la infinitud del espacio arguye: el espacio no tiene límites pues, si los tuviera, tendría un final, y es claro que nada puede tener final, si no hay algo más allá que pueda limitarlo. Ahora bien, como más allá del espacio es evidente que no hay nada, es

preciso concluir que el mismo carece de límites y fronteras. En cualquier lugar en que el observador se ubique, el espacio lo trascenderá infinitamente.

La tesis no puede reivindicar, como es obvio, bases en la observación y en la experiencia, pero Lucrecio no renuncia a demostrarla racionalmente a partir de las consecuencias que su negación traería aparejadas.

Un segundo argumento esgrimido por él —sin duda el más célebre y afamado— se encuentra también en Cicerón (*De divinatione* II, 103), de quien no pudo haberlo tomado, y en Epicuro (Πρός Ἡρόδοτον 41), de donde casi seguramente lo extrajo. El pitagórico Arquitas de Tarento había utilizado mucho antes un argumento parecido: Si alguien se encontrara en la última esfera, esto es, en la de las estrellas fijas, ¿podría estirar o no su mano hacia afuera? Bignone y Robin se limitan, como anota Boyancé, a comparar los razonamientos de Arquitas y Lucrecio, mientras otros consideran que el segundo, o, por mejor decir, su maestro Epicuro, podría haberlo tomado directamente del primero[14].

Supongamos que todo el espacio esté limitado —argumenta Lucrecio—, que alguien llegue hasta el borde del mismo y que desde allí lance una flecha con gran fuerza: ésta seguirá su curso indefinidamente o será detenida por algún obstáculo. No quedan, pues, sino dos posibilidades. Ahora bien, ambas nos obligan a reconocer que el espacio (esto es, el universo) carece de fin. Porque, ya sea que un obstáculo detenga la flecha, ya sea que ella siga su trayecto, en ninguno de los dos casos ha llegado hasta el fin del espacio (y del universo):

> *Hoc pacto sequar atque, oras ubicumque locaris*
> *extremas, quaeram quid telo denique fiat.*

Fiet uti nusquam possit consistere finis,
effugiumque fugae prolatet copia semper.

(De este modo seguiré, y dondequiera que pongas los últimos límites, he de inquirir qué sucedió, al fin, con la flecha. Resultará que en ninguna parte se podrá fijar un límite, y que siempre una serie de escapadas prolongará el espacio disponible.) (I, 980-983).

Si el espacio (el universo) fuera finito y tuviera determinadas fronteras —dice, proponiendo un tercer argumento—, a estas alturas de los tiempos toda la materia se habría acumulado en el fondo (esto es, en la parte más baja) del mismo y nada nuevo podría ya acontecer bajo el cielo.

Más aun, ni siquiera existiría el cielo con sus astros, ya que toda la materia se encontraría arrumbada al cabo de los siglos. Sin embargo, los átomos nunca permanecen inmóviles ni pueden yacer abandonados, porque el presunto fondo del universo en realidad no existe. Se hallan, por el contrario, en un movimiento incesante, y desde todas partes, inclusive desde abajo, llegan hasta nuestro mundo y recorren el infinito espacio.

En nuestra experiencia cotidiana observamos que siempre un cuerpo limita a otro. Así, el aire circunda a las montañas y las montañas al aire; la tierra al mar y el mar a la tierra. Pero al universo como Todo nada puede limitarlo o circundarlo:

Postremo ante oculos res rem finere, videtur;
aer dissaepit collis atque aera montes,
terra mare et contra mare terras terminant omnis;
omne quidem vero nil est quod finiat extra.

(Por fin, ante nuestros ojos parece que una cosa limita a la otra; el aire circunda las colinas y los montes al

aire; la tierra pone fin al mar y, por el contrario, el mar a todas las tierras. Al Todo, sin embargo, nada hay que desde afuera lo limite.) (I, 998-1001).

La tesis del universo infinito que contiene un infinito número de átomos la adopta Lucrecio siguiendo al pie de la letra a Epicuro, el cual escribe: "Pero, sin duda, el Todo es infinito. Lo que, en efecto, es finito tiene un extremo, y el extremo se ve (situado) contra alguna otra cosa. De manera que lo que no tiene extremo no tiene límite; pero lo que no tiene límite viene a ser infinito e ilimitado. Y, ciertamente, el Todo es infinito por el número de cuerpos y por el tamaño del espacio (que contiene)." (Πρός 'Ηρόδοτον 41, 6-10).

Si el espacio tuviera límites (y ésta es, sin duda, la tesis de Aristóteles, que Epicuro y Lucrecio, como más tarde, apasionadamente, Giordano Bruno, contradicen), no podría haber en él un número infinito de átomos. Si los átomos fueran limitados en número, y el espacio, a su vez, ilimitado, los cuerpos no podrían seguir existiendo, ya que la materia se hubiera dispersado a través del espacio infinito o, por mejor decir, nunca hubiera llegado a existir ninguno de ellos, porque sus elementos o átomos, flotando en la inmensidad del vacío, jamás hubieran llegado a unirse.

Pero no es sólo en el problema de la infinitud del espacio donde Lucrecio se enfrenta a Aristóteles. Más importante todavía desde el punto de vista ontológico y cosmológico resulta la decidida oposición lucreciana a todo tipo de explicación teleológica [15]. Los átomos no se unieron —dice— obedeciendo a un fin o a un plan; ninguna inteligencia intervino para asignarles un orden, una trayectoria o una meta. Sucede, sin embargo, que, como desde toda la eternidad los átomos se mueven en el espacio infinito, han entrado en toda clase de

combinaciones hasta que llegaron a una cuyo resultado es precisamente este universo que habitamos. Dicha combinación, que supone un equilibrio entre los elementos, se mantiene durante cierto período de tiempo. Pero no habría podido darse sino en un espacio infinito, ni podría subsistir sin la existencia de un número ilimitado de átomos capaces de reparar las pérdidas continuamente sufridas por todos los cuerpos.

Esta concepción rigurosamente mecanicista, que excluye tanto la teleología aristotélica, con la idea del Acto Puro y del Motor Inmóvil, como la doctrina platónica del Demiurgo y del Alma del Mundo, como la concepción estoica del Destino y del parentesco de todos los seres vivientes, con la presencia de todo en todo, no deja de tener una trágica y sombría belleza [16]. Estamos aquí, en medio del tiempo infinito, ocupando un punto del infinito espacio, al cabo de infinitos choques y combinaciones, producto de una no planeada conjunción, usufructuando un frágil equilibrio, sustentados casi por un castillo de naipes en medio del insondable abismo, y sabemos, sin embargo, todo esto, y conscientes de nuestra pequeñez, somos capaces de mirar cara a cara la infinitud del Todo y de reivindicar para nosotros una vida feliz [17].

NOTAS

1. Cfr. A .D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, 1945; H. Schaller, *Urgrund und Schöpfung-Ein Beitrag zur metaphysichen Ontologie und Kosmologie*, 1948; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, 1961.
2. Cfr. Vittorio E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Galatina, 1979, p. 58.
3. J. Masson, *Op. cit.*, p. 130.
4. Cfr. C. Giussani, *Op. cit.*, pp. 21-26.
5. Cfr. C. Giussani, *Op. cit.*, pp. 27-38.
6. Cfr. F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel, 1965; M. Pohlenz, "Nomos und Physis", *Hermes*, 1935, p. 418 y sgs.
7. Cfr. C. Giussani, *Op. cit.*, pp. 39-56.
8. Cfr. J. Bollack, *Empédocle I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965; E. Bignone, *Empedocle*, Torino, 1916; W, Kranz, "Lukrez und Empedokles", *Philologus*, 54, 1944, p. 68 y sgs.; C. Giussani, *Op. cit.*, pp. 85-95.
9. Cfr. D. Ciurnelli, *La filosofia di Anassagora*, Padova, 1947; J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, Paris, 1948; F. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, Oxford, 1949; Boyancé, *Op. cit.*, p. 104 y sgs. Sobre las "partes minimae" en Epicuro y Lucrecio, cfr. C. Giussani, *Op. cit.*, pp. 56-75.
10. Cfr. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935; C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1968; R. Mondolfo, *Herádito. Textos y problemas de su interpretación*, México, 1966; G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1959; Kostas Axelos, *Héraclite et la phisophie*, París 1962; E. Bignone; *Le Muse Eraclitee in Lucrezio*, "Miscelanea Stampini", Torino 1921, p. 229 y sgs.

11. Cfr. G. Barié, *L'esigenza unitaria da Talete a Platone,* Milano, 1931; J. Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata,* Gröningen, 1877.

12. Cfr. J. M. Rist, *Op. cit.,* apéndice B.

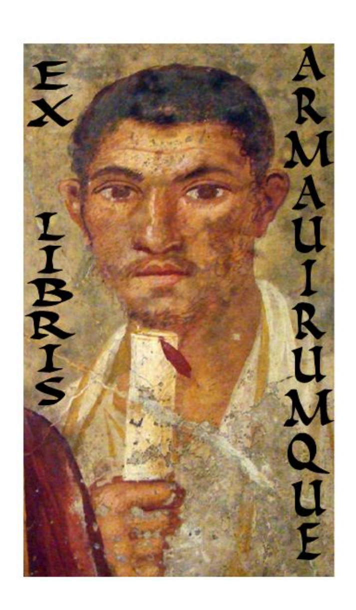
13. Cfr. A. Brieger, "Philologus", *Epikurs Lehre von Raum,* 62, 1901, p. 515.

14. Cfr. Boyancé, *Op cit.,* p. 107.

15. Cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik,* Göttingen, 1962; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne,* Louvain, 1973; Boyancé, *Op. cit.,* p. 109.

16. Cfr. P. Mesnard, "Antifinalisme et finalité chez Lucrèce", *Revue des sciences humaines,* 1947.

17. Sobre la composición del libro I del poema lucreciano, cfr. J. Mussehl, *De Lucretii Libri I condicione ac retractione,* Greisswaldt, 1912; K. Lackenbacher, *Zur Composition von Buch I des Lukrez, Wiener Studien",* 1910, 32, p. 208 y sgs



V

COSMOGONIA: EL MOVIMIENTO DE LOS ATOMOS

DESPUÉS de haber tratado, en el primer libro de la ontología (esto es, del ser fundamental), de los elementos, que son para él, como vimos, los átomos y el vacío, Lucrecio se ocupa en el segundo de la cosmogonía, o sea, de los movimientos de los átomos en el vacío, en la medida en que generan todos los entes y el todo de los entes, que es el Universo.

Se trata, pues, de explicar mediante qué movimientos los átomos se unen y combinan entre sí y dan lugar a los cuerpos, y mediante qué movimientos se separan unos de otros y disuelven los cuerpos antes generados; se trata de mostrar cuál es la fuerza que los impulsa y cómo se agitan en el vacío sin límite:

> *Nunc age, quo motu genitalia materiai*
> *corpora res varias gignant genitasque resolvant*
> *et qua vi facere id cogantur quaeque sit ollis*
> *reddita mobilitas magnum per inane meandi,*
> *expediam.*

(Escucha ahora, explicaré con qué movimiento los cuerpos genitales de la materia engendran las cosas diversas y las disuelven una vez engendradas, y mediante qué fuerza son obligados a hacerlo, y la movilidad que les ha sido conferida para deambular por el gran vacío.) (II, 62-66).

La materia no constituye, en su conjunto, una masa sólida y compacta. La prueba de ello se encuentra en el hecho de que los cuerpos decrecen y se gastan, hasta

desaparecer de nuestra vista. Sin embargo, su masa total no disminuye, ya que las partículas que abandonan un cuerpo lo empequeñecen, pero, en cambio, acrecientan a otro al cual se unen. De esta forma, el Todo de continuo se rejuvenece y los hombres se transmiten la vida: unos pueblos aumentan, otros decrecen, y en un breve lapso las generaciones de los vivientes se sustituyen y, como los corredores en las competencias atléticas, se van pasando unas a otras la antorcha de la vida:

Sic rerum summa novatur
semper, et inter se mortales mutua vivunt.
Augescunt aliae gentes, aliae minuuntur,
inque brevi spatio mutantur saecla animantum
et quasi cursores vitai lampada tradunt.

(Así se renueva siempre el conjunto de las cosas y los mortales se transmiten unos a otros la vida. Aumentan ciertos pueblos, otros disminuyen, y en un breve espacio cambian las generaciones de seres vivientes y como corredores se entregan las lámparas de la vida.) (II, 75-79).

Los átomos no sólo se mueven sino que no se detienen jamás. Al encontrarse, chocan entre sí y salen disparados en direcciones contrarias.

Para entender bien esto, se debe tener presente que el universo no tiene fondo ni los átomos un lugar a dónde dirigirse y dónde poder reposar, ya que, como vimos en el capítulo anterior, el espacio carece de límites y se extiende infinitamente en todo sentido:

Et quo iactari magis omnia materiai
corpora pervideas, reminiscere totius imum
nil esse in summa, neque habere ubi corpora prima
consistant, quoniam spatium sine fine modoquest
immensumque patere in cunctas undique partis
planibus ostendi et certa ratione probatumst.

(Y para que mejor veas que todos los cuerpos de la materia se agitan, recuerda que no hay fondo alguno en el conjunto de todo, y que los cuerpos primeros no tienen donde descansar, puesto que el espacio carece de fin y de medida, y lo inmenso se abre hacia todas las partes y desde todas, según con muchos argumentos y ciertas razones se ha probado.) (II, 89-94).

En realidad, ya Platón había criticado la idea de un arriba y un abajo absolutos (*Tim.*, 62 D) y tal vez también el propio Epicuro, según opina Bignone[1].

Continuamente moviéndose y cayendo en el vacío, los átomos o cuerpos primordiales, al chocar entre sí, a veces son lanzados muy lejos; otras, rebotan cerca. Aquellos a los cuales les sucede esto último, al unirse más estrechamente entre sí, constituyen las piedras, el hierro y otros cuerpos de igual densidad y dureza; aquellos a los cuales les pasa lo primero originan, en cambio, el aire, la luz solar y otros objetos livianos y poco densos. Pero hay también algunos átomos que no entran en ninguna combinación y andan sueltos por el espacio infinito. Una imagen de los mismos la tenemos en las partículas de polvo que se agitan en el rayo de sol que penetra en una habitación oscura (cfr. Aristot., *De anima,* 404 A 1-5).

Al atravesar el vacío, los átomos se mueven con una velocidad mucho mayor que la de los rayos solares.

En todo caso —Lucrecio insiste en su anti-finalismo— no se puede pensar que el mundo haya sido dispuesto y estructurado por los dioses para beneficio del hombre. Los defectos que en él se detectan son ingentes, y nada nos obliga a suponer que sea otra cosa más que el no previsto resultado de una conjunción de partículas materiales en el espacio.

Dice George Depue Hadzsits: "Lucretius, as scientist, would explain the phenomena of Nature purely and entirely by reference to natural laws. This, at once, put him in opposition to all the orthodox teleological theorist who found ultimate refuge in divine creation and in divine control. His dogmatic denounciation of this old belief ring like a trumpet —blast at the very begining of his scientific exposition. The opposition between the two schools is shaply proclaimed."[2]

El propósito anti-teleológico de su cosmogonía le resulta al poeta-filósofo tanto más caro cuanto más vinculado lo siente (y no sin razón) al propósito anti-teológico. Y en esto parece sobrepasar el celo de su maestro Epicuro.

Pero si los átomos se mueven continuamente en el espacio, la cuestión es saber hacia dónde se mueven. En ningún caso —contesta Lucrecio— se dirigen por su propia fuerza y tendencia hacia arriba. Verdad es que las llamas ascienden y que hacia arriba crecen los árboles y los cereales. Pero esto no sucede de modo espontáneo y sin intervención de una fuerza extraña.

El poeta se representa, pues, a los átomos como moviéndose, en general, hacia abajo. Parece, sin duda, que en un espacio carente de límites el abajo y el arriba no tienen sentido, pues, como lo señalará Giordano Bruno, en el infinito universo cada punto es el centro y el más alto y el más bajo del Todo. Este modo de expresarse es, en Lucrecio, herencia de Epicuro, el cual, aclara, sin embargo, la aparente incongruencia, diciendo que no podemos hablar de "arriba" o "abajo" en el infinito con referencia a una altura o una profundidad absolutas (y, sin duda, aunque podamos marchar infinitamente por encima de nuestras cabezas a partir de donde estamos, nunca veremos el punto más alto),

pero que tampoco es posible que lo que pasa más allá del punto supuestamente situado en el infinito esté al mismo tiempo arriba y abajo con referencia a un mismo objeto fijo, porque esto es impensable (Πρός Ἡρόδοτον 60). De tal modo intenta Epicuro rechazar las críticas de Aristóteles contra Demócrito, según las cuales quien afirma la infinitud de universo no tiene derecho a hablar de "arriba" y "abajo".[3]

La afirmación de que los átomos caen en el vacío plantea a Lucrecio y, ya antes, a Epicuro un grave problema si todos los átomos al caer tienen la misma velocidad (ya que —piensa Epicuro— la diferencia de velocidades es causada por los diferentes medios, que presentan diferentes resistencias a los móviles), los mismos átomos nunca se encontrarán ni llegarán a ponerse en contacto y a chocar entre sí, y así jamás llegarán tampoco a engendrar los cuerpos y los mundos. Demócrito atribuía velocidades diferentes a las diferentes clases de átomos, y de este modo no le resultaba difícil explicar cómo unos alcanzaban a otros y chocaban contra ellos o a ellos se acoplaban, y provocaban movimientos en torbellino. (Diog. X, 44 = 68A1).

Epicuro y Lucrecio, en cambio, siguiendo a Aristóteles, creen que si un cuerpo cae en el agua más lentamente que en el aire, ello se debe al hecho de que el agua opone mayor resistencia que el aire[4].

A diferencia de Aristóteles, sin embargo, admiten la existencia del vacío y, por eso, al suponer que en su seno se mueven los átomos, les atribuyen una velocidad superior a la de los rayos solares (igual a la del pensamiento, según el propio Epicuro), pero, en cualquier caso, igual para todos ellos (Πρός Ἡρόδοτον 61)[5].

La solución que Lucrecio propone a esta grave dificultad del esquema cosmogónico adoptado por él es la

misma que ya se le había ocurrido a su maestro Epicuro. Este introduce, como Sófocles en su *Filoctetes*, un *deus ex machina*, que es la idea de "declinación" o "desviación" *(clinamen)*.

Los átomos, que vienen cayendo en línea recta a través del espacio vacío, gracias a su peso, en un instante no determinado ni previsible, en un lugar también indeterminado e indeterminable, se desvían de su trayectoria:

> *Corpora cum deorsum recte per inane feruntur*
> *ponderibus propriis se incerto tempore ferme*
> *incertisque locis spatio depellere paulum.*

(Cuando los cuerpos son llevados en línea recta a través del vacío por sus propios pesos, en un momento incierto y en lugares también inciertos, se desvían un poco en el espacio.) (II, 217-219).

No se trata para Lucrecio de suponer grandes movimientos oblicuos que la experiencia no confirma; pero, con todo, considera indispensable postular una pequeña desviación de los átomos en su rectilíneo y vertical trayecto:

> *Quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest*
> *corpora: nec plus quam minimum, ne fingere motus*
> *obliquos videamur et id res vera refutet.*

(Por lo cual también una y otra vez sostenemos que es necesario que los cuerpos se desvíen un poco, pero no más allá de lo mínimo, para que no parezca que imaginamos movimientos laterales y la realidad lo refute.) (II, 243-245).

Se trata, en todo caso, de movimientos tan leves que los sentidos no llegan a percibirlos.

Epicuro no menciona tal desviación en su *Carta a Herodoto* (tal vez porque hay una laguna en el capítulo 43 o en el 61)[6], pero las referencias a ella son muy numerosas en la literatura antigua (cfr. Cic., *De fato* XXII, 46; *De nat. deor.*, I, 70; Aët. I, 23, 4; Diog. Oenoand. Frg. 32 Chilton, etc).

Ahora bien, la noción de *clinamen* no sólo sirve para explicar el encuentro de los átomos y la formación de los cuerpos, sino también para dar razón del libre albedrío del hombre. En efecto, dicha noción, introducida por Epicuro precisamente en oposición al antiguo atomismo de Demócrito, demuestra, para el joven Marx, la superioridad filosófica de aquél sobre éste, en cuanto comporta un intento de salvar el libre albedrío en el hombre[7]. Si todos los movimientos de los átomos estuvieran rígidamente determinados por otros movimientos anteriores y no hubiera un mínimo de automoción que rompiera los vínculos de la fatalidad, no podría explicarse la libertad de que gozan los hombres en sus acciones:

Denique si semper motus conectitur omnis
et vetere exoritur semper novus ordine certo
nec declinando faciunt primordia motus
principium quoddam quod fati foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa sequatur,
libera per terras unde haec animantibus extat
unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas
per quam progredimur quo ducit quemquam voluntas.

(Finalmente, si todo movimiento está siempre vinculado, y del antiguo surge siempre el nuevo en orden determinado, y los principios, al desviarse, no dan nunca comienzo a un movimiento que rompa las cadenas del destino, a fin de que una causa no siga a la otra desde

el infinito, ¿de dónde nace —pregunto— este poder, independiente de los hados, por cuyo medio avanzamos hacia donde la voluntad a cada uno nos lleva?) (II, 251-258). A partir de estos versos resulta muy difícil estar de acuerdo con la interpretación de G. Deleuze (*Lógica del sentido,* 1971, p. 342), según la cual "el clinamen o declinación no tiene nada que ver con un movimiento oblicuo que modificaría por azar una caída vertical".

Por otra parte, como bien ha observado Lange, resulta también difícil comprender que en la cuestión del libre albedrío se haya podido atribuir una superioridad a Lucrecio sobre Epicuro y descubrir una prueba de la elevación del carácter moral de aquél, cuando todo este trozo, que hemos citado, está evidentemente inspirado en Epicuro [8].

La libertad es, para Lucrecio, ante todo, un hecho que la experiencia atestigua. La describe en nosotros mismos como un poder que nos sustrae al determinismo y a la fatalidad. Gracias a ella superamos el tiempo y el espacio y nos movemos a partir de un impulso que surge de nuestro propio espíritu. Pero cree necesario explicar en términos de causalidad física tal autodeterminación. Como Epicuro, parece acercarse Lucrecio, a pesar suyo, a Platón, al mismo tiempo que se aleja de los estoicos, en quienes la doctrina de la causalidad universal hace muy difícil salvar lógicamente la libertad. Crisipo, a quien Cicerón seguirá de cerca en su *De fato,* pondrá toda su sutileza dialéctica en tal tarea, pero, a pesar de ello, su solución sigue siendo poco convincente.

Lucrecio reconoce en los átomos, además de la gravedad y de los mutuos impactos, otra causa del movimiento, de la cual nacería la capacidad de autodeterminación:

Quare in seminibus quoque idem fateare necessest,
esse aliam praeter plagas et pondere causam
motibus, unde haec est nobis innata patestas.

(Por lo cual es preciso admitir que en las semillas hay también, además de los choques y del peso, otra causa para el movimiento, de donde nos viene este innato poder.) (II, 284-286).

Ahora bien, ¿esta "otra causa" no podría acaso interpretarse precisamente como presencia e intervención del espíritu en la materia? Salvaría de este modo lo que muy frecuentemente se considera como fundamento de la vida moral, a saber, el libre albedrío, pero al precio de renunciar al materialismo y, con él, a la lucha contra la religión y la metafísica teísta o espiritualista. Esto no basta, sin embargo, para justificar una interpretación como la de Patin. Pone de relieve sólo una grave dificultad que debe superar toda ética fundada en el materialismo.

El espíritu, gracias al exiguo *clinamen,* no parece, en efecto, sujeto a la materia ni determinado por ella, sino más bien todo lo contrario:

Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
externa quasi vi; sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et devicta quasi hoc cogatur ferre patique,
id facit exiguum clinamen principiorum
nec regione loci certa nec tempore certo.

(El peso, en efecto, impide que todo se produzca por los choques como por una fuerza exterior, pero que la misma mente no tenga una interna necesidad al hacer todas las cosas y no sea forzada a obrar y a sufrir la acción como encadenada lo consigue la leve declinación

de los principios, en lugar y momento no determinados.) (II, 288-293).

Puesto que los átomos existen desde toda la eternidad y no nacen ni perecen jamás, la masa de materia existente no aumenta ni disminuye en ningún momento, y el movimiento que ahora la agita es el mismo que lo hizo en el pasado y que lo hará en el porvenir. Nada puede alterar la totalidad de la materia y de la fuerza, ya que fuera del universo no hay lugar alguno a donde pueda escapar un cuerpo o de donde pueda provenir una fuerza diferente. El principio de la conservación de la materia es vinculado lógicamente en su enunciado con el de conservación de la energía.

Epicuro había escrito en su *Carta a Herodoto:* "En realidad, el Todo siempre fue tal como ahora es, y siempre será así. Nada hay, en efecto, en lo que pueda cambiarse. Porque más allá del Todo nada existe que pueda entrar en él y producir un cambio." (Πρός Ἡρόδοτον 39).

El universo parece así estable y permanente, aunque los átomos se muevan sin cesar, porque tal movimiento escapa a la agudeza de nuestros sentidos y, en especial, de nuestra vista.

Los átomos tienen formas y figuras muy diversas. De ellas dependen las cualidades de los cuerpos. Si el fuego del rayo resulta más sutil y penetra más profundamente que el fuego común es porque sus átomos son más pequeños que los de éste; si el aceite tarda más que el vino en pasar por un filtro es porque los átomos del primero son más grandes y más ganchudos que los del segundo; si la miel y la leche dejan un gusto agradable en la boca, mientras el ajenjo y la centaura producen un sabor repugnante, es porque aquellos cuerpos están constituidos por átomos lisos y esféricos, mientras éstos

lo están por otros irregulares y de superficie quebrada. Los cuerpos que producen placer o dolor a nuestros sentidos se diferencian y contraponen por las diversas formas que presentan sus átomos:

Omnia postremo bona sensibus et mala tactu
dissimili inter se pugnant perfecta figura.

(Todas las cosas, finalmente, que son buenas para los sentidos y malas por su tacto irregular, se oponen entre sí con definida figura.) (II, 408-409).

Sería, sin duda, ingenuo y equivocado hablar a este propósito de procesos inductivos. El poeta-filósofo deja, en realidad, libre su imaginación, para que establezca una serie de analogías. Así, por ejemplo, dice que al sabor de la fécula *(tartrato)* y de la ínula *(emula campana)* le corresponden átomos que no son lisos, aunque tampoco propiamente ganchudos, sino que presentan leves puntas o ángulos sobresalientes, los cuales producen una suerte de cosquilla, más bien que dolor; que el basalto, el hierro y el bronce están constituidos por átomos encorvados, que se engarfian o entrelazan entre sí, formando un tejido cerrado y compacto, mientras los líquidos tienen átomos lisos y redondos, aunque el agua de mar está integrada por una mezcla de átomos lisos y de otros ásperos e irregulares (cfr. Theophr., *De sensu,* 65-82).

Este tipo de analogías se encuentra ya en Demócrito (cfr. Arist., *De sensu,* 442 b 11; Theophr., *De caus. plant.* VI, 1, 6; 2,3).

A pesar de la gran diversidad de figuras que asumen los átomos, ellas no son infinitas, pues si lo fueran, tendría que haber también átomos de infinito tamaño, ya que las combinaciones resultantes de un número

determinado de partes son siempre finitas y para poder aumentarlas sería preciso siempre agregar otra parte. En esto Lucrecio y Epicuro se separan de Demócrito.

Sin embargo, dentro de cada figura o forma hay un infinito número de átomos. Tal infinidad numérica de los átomos se explica por el hecho de que, en caso contrario, éstos no podrían unirse para formar un cuerpo, del mismo modo que no se pueden unir los restos de un barco, para reconstruirlo, después que ha naufragado [9].

Hay que tener en cuenta que, para Lucrecio, la potencia creadora y la destructora (el Amor y el Odio, diría Empédocles) están trabadas en perpetua lucha dentro de la naturaleza, y que de continuo nacen y perecen nuevos entes. Estos están integrados por átomos de muy diferentes especies; y los más importantes entes incluyen una mayor diversidad de átomos, como es el caso de la tierra, que nutre a todos los vivientes porque contiene, en cierto modo, partes de todos ellos, esto es, átomos de formas tan diversas que corresponden a las de los integrantes de todos ellos. Como se puede ver, la concepción de las "homeomerías" de Anaxágoras tiene en Lucrecio una cierta correspondencia analógica, aunque la diferencia es siempre evidente, ya que en el poeta epicúreo se trata de "homeomerías" —si así pudiera decirse— cuantitativas y geométricas.

Ya Epicuro había formulado claramente esta tesis: "Y en cada forma los átomos son simplemente infinitos en número; pero en cuanto a sus diferencias (de forma) no son simplemente infinitas sino sólo innumerables." (Πρός Ἡρόδοτον 42, 10-12).

La prueba empírica y —casi podría decirse— experimental de que los diferentes cuerpos compuestos tie-

nen en común muchos elementos (esto es, muchos átomos de igual forma o figura), de un modo análogo a las palabras diversas que incluyen muchas letras comunes, la encuentra Lucrecio en el hecho de que bueyes, ovejas y caballos se nutren de los mismos pastos y beben las aguas de un mismo río, y no por eso pierden su identidad específica y las características que los diferencian de otras clases de animales. Esto quiere decir, para el filósofo-poeta, que tales pastos y aguas contienen una gran diversidad de elementos, ya que pueden alimentar y nutrir a animales diversos sin que éstos dejen de ser diversos.

Los cuerpos compuestos incluyen, pues, átomos iguales (por su figura), como los diferentes vocablos incluyen letras iguales. Lo que realmente diferencia un cuerpo de otro es su estructura atómica, es decir, el conjunto de los átomos que lo componen, con las posiciones y relaciones espaciales mutuas. Puede, por eso, decirse que hombres, animales y vegetales son diferentes entre sí porque presentan fórmulas diversas, esto es, porque están integrados por átomos de figuras en parte diferentes, aunque en parte iguales, pero diversamente situados y en proporciones distintas. Sin embargo, no se debe pensar que todas las fórmulas son posibles y que todos los elementos y todas las partes pueden mezclarse de todos los modos imaginables.

Lucrecio no cree necesario especular sobre la existencia y la naturaleza de antiguos monstruos, según lo hicieron antes otros poetas-filósofos, como Parménides y Empédocles. Para él, los cuerpos se constituyen de acuerdo con una ley que les manda acoger en sí los elementos que son adecuados a su naturaleza. Por eso, permanecen separados y se distinguen entre

sí la tierra, el mar, el cielo, los animales, etc. Pese a lo que podría parecer, por ciertas expresiones, esto no significa una concesión a la teleología: la ley a la que se refiere no implica sino una descripción del modo en que los átomos se comportan durante el proceso cosmogónico.

La naturaleza de las cosas no representa una esencia fija e inmutable sino el resultado de una proporción (o fórmula) atómica, lograda sin duda después de innumerables tentativas y fracasos.

En realidad, Lucrecio no deja de admitir, como Parménides y Empédocles, que antes de aparecer las especies zoológicas que hoy conocemos hubo otras. En ellas no puede decirse, sin embargo, que se combinaran (o trataran de hacerlo) miembros y órganos de las diferentes especies actuales. Esto no significa que Lucrecio excluya la idea de la evolución por adaptación al medio y de la supervivencia del mejor dotado. En un sentido general, contra lo que sostiene Sikes [10], Lucrecio es también un precursor del darwinismo.

Siguiendo a Epicuro y a Demócrito, defiende asimismo la tesis del carácter derivado y secundario de todas las cualidades propiamente dichas (esto es, de las que solemos llamar "cualidades secundarias"). Los átomos en sí mismos carecen de color.

> *Nullus enim color est omnino materiai*
> *corporibus, neque par rebus neque denique dispar.*

(Ningún color en absoluto tienen los cuerpos de la materia, ni semejante ni desemejante al de las cosas.) (II, 737-739).

Pero de las diversas formas o figuras de los átomos y de su orden y sus posiciones dependen los colores.

Al variar figuras, orden y posiciones, varían también los colores:

Praeterea si nulla coloris principiis est
reddita natura et variis sunt praedita formis
e quibus omne genus gignunt variantque colores
propterea, magni quod refert semina quaeque
cum quibus et quali positura contineantur
et quos inter se dent motus accipiantque,
perfacile extemplo rationem reddere possis
cur ea quae nigro fuerint paulo ante colore
marmoreo fieri possint candore repente.

(Además, si ninguna especie de color ha sido asignada a los principios y éstos están dotados de formas diversas, por las cuales engendran y varían toda clase de colores, es claro que mucho importa cómo son las semillas, con cuáles y en qué posición se encuentran y qué movimientos realizan y se comunican unas a otras, para que fácilmente puedan dar razón enseguida de por qué las que poco antes eran de color negro pueden tornarse al instante de marmóreo candor.) (II, 757-765).

La prueba de que el color no reside en los átomos mismos puede encontrarse en el hecho de que, cuando reducimos un cuerpo a polvo, las partículas pierden su color y se tornan más pálidas, como si al acercarse poco a poco a su estado originario, de átomos libres, fueran recuperando también poco a poco su neutralidad cromática.

Igualmente, los átomos carecen de temperatura, de sonido, de sabor y de olor:

Sed ne forte putes solo spoliata colore
corpora prima manere, etiam secreta teporis
sunt ac frigoris omnino calidique vaporis,

et sonitu sterila et suco ieiuna feruntur
nec iaciunt ullum proprium de corpore odorem.

[Pero para que no creas quizá que los cuerpos primordiales sólo permanecen despojados de color, (diré que) también carecen de tibieza y de frío por completo y de cálido vapor, y que son movidos como inmunes al sonido y ajenos a la humedad y no emiten ningún olor propio de su cuerpo.] (II, 842-846).

Es preciso, en efecto, que los átomos estén exentos de todas las cualidades, a fin de que se sitúen más allá del cambio que continuamente se produce en los cuerpos y que percibimos, y a fin de que dichos cuerpos tengan un fundamento permanente e imperecedero [11].

Los seres vivientes y dotados de sensibilidad están constituidos por átomos que en sí mismos carecen de vida y de sensibilidad. De la combinación de elementos inorgánicos nace lo orgánico. El monismo materialista se muestra aquí claramente en uno de sus momentos más característicos: la vida es el resultado de una determinada estructura o disposición (mecánica, espacial, cuantitativa) de la materia, y no supone la intervención de ningún principio o causa (material o eficiente) diferente de los elementos mismos que bastan para configurar los cuerpos inorgánicos. "The only ultimate form of energy which Lucretius recognizes is the motion of the atoms", dice J. Masson [12].

La diferencia entre los seres vivientes y los no vivientes no es una diferencia de esencia sino simplemente de grado (de más compleja o de diversa organización elemental).

Sin embargo, es cierto que, para Lucrecio, no cualquier clase de átomos puede originar seres dotados de sensibilidad, sino sólo aquellos que tienen determinadas formas o figuras.

Esto equivale a afirmar que, aun cuando en el mundo orgánico no haya ningún elemento que no exista ya en el inorgánico, no todo elemento del mundo inorgánico resulta apto para conformar los cuerpos de los vivientes. Y la tesis lucreciana parece enteramente correcta a los ojos de la biología y de la química científicas de nuestros días. Más correcta inclusive que la del gran naturalista Aristóteles, quien se conforma con dejar sentado que la diferencia entre los vivientes y los no-vivientes no proviene de sus componentes materiales (elementos) sino de otro factor (de la forma), pero, por otra parte, sostiene que no hay vida sin calor etéreo (esto es, sin la presencia del *pneuma* y del elemento astral).

En cambio, el reduccionismo hace aparecer como un tanto simplista, aunque no como enteramente errónea, la explicación lucreciana del dolor y del placer por la mera perturbación de la estructura atómica y por el restablecimiento de la misma, respectivamente:

Dissolvuntur enim positurae principiorum...
inque suos quicquid rursus revocare meatus.

(Disuélvense, pues, las posiciones de los principios... y restablecer cada cosa de nuevo en su camino.) (II, 947, 957).

La argumentación materialista es llevada a una *reductio ad absurdum* por Lucrecio cuando dice que, si es necesario que un cuerpo esté formado por átomos dotados de sensibilidad para que pueda sentir, los hombres, capaces de reír y de hablar, deberán estar integrados por átomos capaces también de reír y de hablar [18].

Todas las cosas surgen de la unión de los átomos y perecen por la separación de los mismos. Cuando ésta se produce, una parte de los átomos retorna al cielo,

otra vuelve a la tierra, ya que el cielo es el padre y la tierra la madre de todas las cosas, según la concepción popular que el poeta acepta, aunque no sin despojarla de sus implicaciones mitológicas.

Si se trata de explicar qué es lo que hace que cada cosa sea lo que es y por qué cada una de ellas es precisamente como es, será preciso, según Lucrecio, recurrir siempre a las formas de los átomos, a sus diferentes posiciones, y a las varias organizaciones o combinaciones que asumen. Insiste, como se ve, en dejar bien sentado, cada vez que la ocasión resulta propicia, el principio de la primacía ontocosmogónica de lo cuantitativo sobre lo cualitativo. La esencia deriva, para él, de la forma, no entendida en el sentido aristotélico, como idea inmanente en la cosa, sino en el epicúreo, como figura geométrica. En última instancia, la captación intelectual de la esencia constituye un acto del entendimiento matemático, que es a la vez entendimiento ontológico (aunque no metafísico, en el sentido aristotélico).

Como Epicuro, pero también como Anaximandro y otros presocráticos, Lucrecio sostiene que en el espacio infinito se forman infinitos mundos. Habiendo un espacio sin límites y un número ilimitado de elementos materiales, sin que haya ninguna fuerza que a ello se oponga, se producirán necesariamente encuentros y uniones incesantes de aquellos elementos, cuyos resultados serán los incontables mundos (con sus piedras, plantas, animales, etc.) Y si en nuestro universo es corriente que exista más de un individuo en cada especie, cabe suponer que también en el Todo habrá más de un sol, más de una luna y más de una tierra, ya que los astros, como los animales y los hombres, nacen y perecen (contra lo que Aristóteles y su escuela opinan).

Ya el maestro Epicuro había escrito: "Pero, en verdad, hay infinitos mundos, algunos semejantes y otros desemejantes a éste. Al ser, en efecto, los átomos infinitos en número, como hace poco se demostró, llegan también muy lejos en el espacio. Pues tales átomos, de los cuales nace el mundo o con los cuales es hecho, no son utilizados ni en un solo (mundo) ni en un número limitado de ellos, ni sólo en los que son como éste (nuestro) o en los que difieren de éstos. De manera que ningún impedimento hay para la infinitud (numérica) de los mundos." (Πρός Ἡρόδοτον 45, 4-9).

La naturaleza aparece así, para Lucrecio, libre de soberbios señores, de dioses y fuerzas sobrenaturales que la plasman, la ordenan y la rigen:

Quae bene cognita si teneas, natura videtur
libera continuo dominis privata superbis.

(Si bien comprendes todo esto, la naturaleza parece de continuo libre, exenta de soberbios amos.) (II, 1090-1091).

Ella lo realiza todo por sí misma, mecánicamente, sin intervención alguna de la divinidad.

Lucrecio, fiel discípulo de Epicuro, no sólo rechaza la intervención, en el proceso cosmogónico, de seres personales, más o menos antropomórficos, como se los representaba la religión popular, sino también la concepción platónica y estoica del Alma del Mundo, aunque es evidente que sus dardos van dirigidos directamente contra la mitología y la religión popular.

Los dioses del propio Lucrecio, que son los de Epicuro, modelos de serena beatitud y felicidad imperturbable, no pueden empuñar las riendas del abismo; impulsar el armónico giro de las esferas; vigilar en todas partes y en todo momento la marcha de las cosas;

producir sombras con las nubes y perturbar el cielo con el trueno; evitar rayos que destruyen a veces sus propios templos o que hieren a los inocentes y no a los criminales. Los dioses de Lucrecio y de Epicuro, como el Acto Puro de Aristóteles, no se preocupan por el mundo y, menos aún, por los hombres, según veremos más adelante[14].

Nuestro mundo creció durante largo tiempo, desde sus inicios, por adición paulatina de átomos, que le iban llegando desde el espacio y se unían a él.

Pero el crecimiento tiene un límite fijado por la naturaleza. Cuando las cosas han arribado a un punto máximo, comienzan a declinar y decrecer.

En el presente —piensa el poeta— la tierra está menguando y, después de haber generado tantas y tan vigorosas fieras, no produce ahora sino débiles y enclenques animales:

Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus
vix animalia parva creat quae cuncta creavit
saecla deditque ferarum ingentia corpora partu.

(Ya quebrada está la época, y la tierra, agotada, apenas crea pequeños animales, ella que produjo las generaciones todas y engendró los ingentes cuerpos de las fieras.) (II, 1150-1152).

Disminuyen las cosechas y el trabajo se torna más arduo y menos fecundo. El labrador gime por lo inútil de sus esfuerzos y evoca con nostalgia los tiempos de sus mayores. Pero no se debe olvidar que todas las cosas, sin excepción, paulatinamente declinan y acaban por morir, fatigadas por la escabrosa senda de la vida:

nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
ad capulum spatio aetatis defessa vetusto.

(Y no recuerda que todas las cosas poco a poco perecen y marchan al sepulcro, cansadas del pesado camino de la vida.) (II, 1173-1174).

En esta idea de la declinación del mundo y la disolución de las cosas, Lucrecio parece sentir la influencia de Empédocles, junto a la del propio Epicuro [15]. Pero, como éste, aunque sostiene indudablemente que todos los cuerpos, inclusive los astros y los dioses, perecen en un momento dado del tiempo, cuando sus átomos se dispersan en el espacio, no habla de ciclos cósmicos en sentido propio que afecten al Universo como un todo, con una duración definida a imagen de la "generación" humana [16].

Por otra parte, esta idea de la degeneración del mundo, que implica también la degeneración del hombre y de la sociedad, parece contradecir la teoría de la evolución y del progreso humano, que expone en el libro V (cf. cap. IX) [17]. Así lo hace notar Sikes, el cual, acertadamente, añade: "The discrepancy is perhaps not very serious; but it shows how difficult it was for the most rationalistic thinker to purge himself completely from the myths which he condemned." [18]

De todas maneras, el motivo ético se sobrepone al meramente literario, presente en el mito de la Edad de Oro, y ese motivo ético, como dice Leonardo Ferrero, "consiste nel dichiarato pessimismo di fronte alla storia del mondo e dell'umanitá il quale approda ad una visione sconfortante del presente e piú ancora del futuro, configurata non soltanto nella mitologia nel succedersi delle varie età storiche, ma nella valutazione realistica delle varie età storiche, naturalistica in Lucrezio, etico-politica in Orazio." [19]

NOTAS

1. Cfr. E. Bignone, "La dottrina epicurea del clinamen". *Atene e Roma,* 1950, III. 8, p. 165.
2. G. D. Hadzsits, *Lucretius and his influence,* New York, 1935, p. 62.
3. Cfr. J. Masson, *Op. cit.,* p. 135.
4. Cfr. V. E. Alfieri, *Op. cit.,* p. 85.
5. Cfr. G. Müller, *Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez,* Berlín, 1959; C. Giussani, *Op. cit.,* pp. 97-124.
6. J. M. Rist, *Op. cit.,* p. 48, n. 1.
7. C. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro,* Caracas, 1973; cfr. C. Pascal, "La declinazione atomica in Epicuro e Lucrezio", *Rivista di Filología,* 1902, p. 235 y sgs.; C. Giussani, *Op. cit.,* pp. 125-167.
8. A Lange, *Op cit.,* I, p. 144, n. 44.
9. V. E. Alfieri, *Op. cit.,* pp. 68-69.
10. V. E. Sikes, *Op. cit.,* 144.; cfr. A. Ldvi, *Historia de la filosofía romana.* Buenos Aires. 1980. p. 59-60.
11. Cfr. Jean-Marc Gabaude, *Le jeune Marx et le materialisme antique,* Toulouse, 1970, p. 163 y sgs.
12. J. Masson, *Op. cit.,* p. 119.
13. Cfr. Lange, *Op. cit.,* I, p. 117.
14. Cfr. Capítulo x.
15. Cfr. F. Klingner, "Philosophie und Dichtung am Ende des 2 Buches des Lucretius", *Hermes,* 1952, 80, p. 3 y sgs.
16. Cfr. W. A. Merril, "The signification and use of the word 'Natura' by Lucretius", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* 1891.
17. Cfr. Fr. Solmsen, "Epicurus on growth and decline of the cosmos", *American Journal of Philology,* 1953, 64, p. 34 y sgs.; W. M. Green, "The dying world of Lucretius", *Amrican Journal of Philology,* 1942.
18. E. E. Sikes, *Op. cit.,* p. 151.
19. L. Ferrero, *Op. cit.,* p. 72.

VI

ASTRONOMIA, METEOROLOGIA Y GEOLOGIA

DEPSUES de haberse ocupado en el libro II de la cosmogonía, es decir, del proceso mediante el cual los átomos que se mueven en el vacío (única realidad primordial y eterna) generan los mundos y cuantas cosas hay en ellos, podría esperarse que en el libro III tratara Lucrecio del orden y la estructura general resultante de dicho proceso, esto es, de la astronomía, la meteorología y la geología. Sin embargo, el libro III está dedicado a la antropología y la psicología, y de un modo particular a los problemas de la naturaleza del alma y del espíritu. Tan sólo en los libros V y VI desarrolla Lucrecio aquellos temas, tan caros, por lo demás, a toda la filosofía natural griega, desde Tales y Anaxímenes.

No se debe olvidar, en todo caso, que aun en materias como éstas el interés de nuestro filósofo-poeta sigue siendo fundamentalmente ético. Por encima de todo, lo que en verdad le interesa es liberar al hombre del temor a la acción de los dioses en el mundo, erradicar del alma la superstición y el miedo a lo sobrenatural, que con frecuencia perturba al espíritu humano en presencia de la realidad cósmica. Precisamente por esto sus teorías y explicaciones, igual que las de Epicuro (que en esto se diferencia mucho de Demócrito), no se presentan como un mero sistema de ideas, fundadas en la observación, cuyo objeto es explicar un fenómeno o un conjunto de fenómenos, sino más bien como una oración suasoria o, quizá mejor , como un discurso terapéutico y cuasi-psiquiátrico. Lo esencial es liberar al alma:

la ciencia física es sólo un instrumento. Esto se revela particularmente en el hecho de que se presentan explicaciones alternativas de un mismo fenómeno. No importa tanto la verdad de una teoría como su aptitud para desterrar el miedo, es decir, para procurar la paz y el bienestar psíquico. Resulta difícil admitir, como pretenden ciertos autores soviéticos, que para Lucrecio "en muchos casos, por el nivel de los conocimientos a la sazón, la ciencia no tiene posibilidad de optar" y que tal doctrina corresponde al estado pre-experimental de la ciencia de la época[1]. Con ánimo liberador retoma, pues, el tema cosmogónico. Sólo me resta explicar —dice— el nacimiento y la muerte del mundo y las leyes según las cuales la unión de los átomos constituyó la tierra, el cielo, el mar, los astros, el sol y la luna:

Quod superest, nunc huc rationis detulit ordo,
ut mihi mortali consistere corpore mundum
nativomque simul ratio reddunda sit esse;
et quibus ille modis congressus materiai
fundarit terram caelum mare sidera solem
lunaique globum.

(Lo que falta —ahora me conduce aquí el orden de la argumentación— es explicar que el mundo consiste en un cuerpo mortal y que ha tenido un comienzo, y de qué manera aquel encuentro de la materia constituyó la tierra, el cielo, el mar, los astros, el sol y el globo de la luna.) (V, 64-69).

"Every argument and every appeal to the senses and every persuasion in the poetry is subordinated to Lucretius' passionated over-riding ambition to excise the power of the gods from our picture of the world, to show that materialistic hypotheses are enough, that there is no area of the universe where we need to posit

supernatural intervention, that ambition and luxury and priest-ridden fear of the gods and of punishment in after-life, all these afflictions which destroy the peace and happiness of human beings are philosophically unnecessary and absurd", dice John Masson [2].

Pero su propósito fundamental es explicar qué fuerza impulsa el movimiento de los astros, a fin de desarraigar de la mente humana la idea de que los mismos influyen en el desarrollo de los seres vivientes o la creencia de que giran por voluntad de los dioses:

Rursus in antiquas refuruntur religiones
et dominos acris adsiscunt, omnia posse
quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quaenam sit ratione atque alte teminus baerens.

(De nuevo son llevados a las antiguas religiones y se someten a crueles señores, que los desdichados creen todopoderosos, ignorantes de lo que puede y lo que no puede ser y de cuál es el limitado poder que, en fin, a cada uno le corresponde y la frontera que con firmeza lo constriñe.) (V, 86-90).

Ante todo, Lucrecio pretende dejar bien establecida, contra Aristóteles, la tesis de que el mundo ha tenido un comienzo y ha de tener igualmente un fin. "Para probar esta verdad —dice Henri Clouard— combate tres opiniones contrarias a su doctrina: *primera,* que los cuerpos celestes y la tierra misma son otras tantas divinidades; *segunda,* que, siendo nuestro mundo la morada de los dioses, debe ser indestructible; *tercera,* que este mundo debe subsistir eternamente, porque es obra de la Divinidad misma." [3]

Este universo en que vivimos ha de ser destruido, ni más ni menos que todos los seres, orgánicos e inor-

gánicos, que lo integran. Grave error es suponerle una naturaleza divina. En esto Lucrecio, como antes Epicuro y antes todavía Anaxágoras, contradice a los pitagóricos y a Platón, que desarrollan una verdadera teología astral[4].

Para nuestro filósofo-poeta, tanto el mundo en su totalidad como las diferentes partes del mismo (sol, luna, estrellas, etc.) son entes carentes de vida y de alma, ya que el alma jamás existe aparte del cuerpo orgánico, la carne, la sangre, los nervios:

Sic animi natura nequit sine corpore oriri
sola neque a nervis et sanguine longiter esse.

(Así, la naturaleza del alma no puede originarse sola, sin un cuerpo, ni existir separada de los nervios y la sangre.) (V, 132-133).

Las santas mansiones de los dioses, el Olimpo o la morada celestial, no existen, contra lo que el vulgo suele creer y la mitología afirma por boca de los poetas, en ninguna parte del mundo:

Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.

(Asimismo, no existen en ninguna parte del mundo, como podrías creer, las santas mansiones de los dioses.) (V, 146-147).

La sustancia divina es, en efecto, tan sutil, y trasciende tanto la capacidad de nuestros sentidos, que apenas la alcanza nuestra mente o razón. Del mismo modo que se sustrae al sentido del tacto, escapa también al contacto de cualquier objeto tangible, ya que no se puede tocar aquello que no permite que se lo toque:

Tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.

(Tocar no puede, en efecto, lo que no puede ser tocado.) (V, 152).

A esta concepción de la naturaleza divina, como constituida por una sustancia extensa y, por consiguiente, material, pero sutilísima, se acerca sin duda, en alguna medida, la teología de los estoicos y aun la de algunos Padres de la Iglesia, como Tertuliano.

Ahora bien, si esto es así, las casas donde los dioses habitan han de ser muy diferentes de las nuestras y tan poco tangibles como los cuerpos de los dioses mismos [6].

Creer que los dioses crearon el mundo o que lo ordenaron y prepararon para el hombre es pura fantasía. La lucha anti-teológica es, para Lucrecio, siempre lucha anti-teleológica. Cuando se afirma que debemos alabar a los dioses por la maravillosa naturaleza que para nosotros crearon y se forjan diversos mitos cosmogónicos, se incurre en un sin-sentido. Basta plantearse, para comprenderlo, las siguientes preguntas: 1) ¿qué atractivo podía tener para los dioses (seres autosuficientes y felices) la gratitud y el elogio de los hombres como para impulsarlos a crear el universo?; 2) ¿qué hecho insólito y ciertamente de radical importancia y significación pudo decidirlos a fabricar el mundo, después de haber permanecido durante tantos siglos y milenios sin hacer nada, felices en su imperturbada ociosidad?; 3) ¿por qué tuvieron que desear y promover un cambio quienes no tenían ningún placer que conquistar ni ningún dolor que repeler?; 4) ¿qué hubiera tenido de malo para los hombres el no haber sido creados? (porque, aunque es cierto que todo el que nace desea continuar viviendo en cuanto lo retiene el placer, también lo es que quien nunca llegó a vivir no puede sentir dolor alguno por no haber sido engendrado); y 5) ¿de dónde habrían podido

sacar los dioses la idea del hombre y de todas las demás cosas o, en otras palabras, los arquetipos y modelos, las causas ejemplares de las diversas especies, si la misma naturaleza no se las hubiera ofrecido?

Los átomos, moviéndose desde toda la eternidad en el vacío, intentaron tantas uniones y combinaciones diferentes que bien puede suponerse que alguna vez llegaran a coordinarse de modo tal que al fin surgiera este universo, es decir, este estado de equilibrio, el cual, por otra parte, no es estático sino que está sujeto a continuos cambios y se renueva sin cesar:

Namque ita multa modis multis primordia rerum
ex infinito iam tempore percita plagis
ponderibusque suis consuerunt concita ferri
omnimodisque coire atque omnia pertemptare
quaecumque inter se possent congressa creare,
ut non sit mirum si in talis dispositiuras
deciderunt quoque et in talis venere meatus,
qualibus haec rerum geritur nunc summa novando.

(Pues así muchos elementos de las cosas, desde un tiempo infinito, de muchas maneras movidos por los choques y por sus propios pesos, intentaron unirse de todos los modos, y ensayaron entre sí todas las combinaciones que podían crear algo, al punto de que no resulta extraño que llegaran a tales disposiciones y arribaran a tales caminos por los cuales se rige ahora este conjunto de cosas, que se renueva.) (V, 187-194).

Que el universo no es obra de los dioses se advierte fácilmente por los numerosos defectos que lo afectan: 1) una buena parte de la superficie terrestre resulta inútil para el hombre, ya porque es montañosa, selvática e infestada de fieras, ya porque es demasiado cálida o demasiado fría. Y aun la región habitable sólo lo es por el

arduo e incesante trabajo humano; 2) la naturaleza cría tanto en el cielo como en el mar muchos animales peligrosos para el hombre; las diferentes estaciones traen consigo enfermedades diversas; la muerte prematura nos asedia; y 3) el niño es el ser más desvalido que se puede hallar sobre la tierra, su llanto preanuncia el doloroso porvenir, mientras las crías de las diferentes especies animales nacen provistas de cuanto necesitan para sobrevivir y no requieren de ningún cuidado especial.

El universo no es eterno sino mortal, ya que mortales son todas las partes que la integran. Todas ellas están formadas por la misma materia y, al contemplar cómo perecen y vuelven a nacer, fuerza es convencerse de que también el cielo y la tierra han tenido comienzo y han de perecer:

Quapropter maxima mundi
cum videam membra ac partis consumpta regigni,
scire licet caeli quoque item terraeque fuisse
principiale aliquod tempus cladenque futuram.

(Por lo cual, al ver que los miembros máximos y las partes del mundo, una vez consumidas, vuelven a nacer, me es lícito afirmar que hubo un tiempo inicial para el cielo y también para la tierra y que habrá una futura muerte.) (V, 243-246).

Lucrecio considera necesario demostrar, en particular, la mutabilidad y la mortalidad de los cuatro elementos, de las piedras y de la esfera celeste. Su argumentación consta, pues, de seis partes: 1) *la tierra: a)* en buena parte triturada por los pies y calcinada por el continuo sol, deja escapar una polvareda que el viento dispersa por doquiera; *b)* en parte se disuelve por la erosión de lluvias, corrientes de agua, etc.; y *c)* engendra y alimenta cuerpos que a ella se reintegran finalmente

como a la madre común, y así cabe comprobar que ya decrece, ya vuelve a aumentar su volumen; 2) *el agua,* en mares, ríos y fuentes, se renueva de continuo, lo cual se puede demostrar por su constante movilidad. Pero, al mismo tiempo que surge, va desapareciendo por la evaporación causada por los vientos y el sol o se filtra bajo tierra y vuelve a juntarse con los ríos y al fin corre de nuevo por la superficie terrestre; 3) *el aire* sufre innumerables cambios, ya que todo cuanto de los diferentes cuerpos emana es empujado hacia el gran mar del aire y, si éste no lo devolviera para restaurar las cosas, todas se habrían disuelto ya en él. El aire es generado sin cesar a partir de las cosas y a las cosas retorna, ya que todas ellas fluyen de continuo; 4) *el fuego,* que se manifiesta principalmente en el sol, sustituye sin cesar su luz por otra nueva, y sus rayos van muriendo uno tras otro. Inclusive las luces que utilizamos de noche tienen que ser renovadas. Las llamas salen, una después de la otra, aunque la luz se proyecte como algo continuo: tan rápidamente esconden ellas la muerte de una con el nacimiento de otra. Del mismo modo debe suponerse que el sol, la luna y las estrellas emiten su luz en sucesivos lanzamientos y que sus llamas se van extinguiendo mientras salen. Nada nos permite pensar que son inalterables; 5) *las piedras* también perecen y ceden ante el peso del tiempo. Las altas torres se vienen abajo; las rocas se pulverizan; se derrumban, a causa de los años, templos y efigies sagradas, sin que el santo numen a quien representan o simbolizan logre hacerles trasponer los límites fijados por el destino ni resistir los dictámenes de la naturaleza. Caen los monumentos de los héroes. Desde los altos montes se precipitan las rocas desgarradas, que no son siquiera capaces de sobrellevar la violencia de un lapso

limitado. No caerían, en efecto, súbitamente arrancadas, si desde tiempo infinito hubieran soportado los tormentos de la edad; y 6) *la esfera celeste,* que abarca y cubre la tierra, y, según se dice, engendra todos los seres y al fin vuelve a acogerlos en su seno, está también en su totalidad formada por materia que nace y perece.

La naciente conciencia histórica inspira, junto a estos argumentos cosmológicos, otros basados en los hechos y hazañas del pasado humano. Si el mundo no hubiera tenido comienzo, ¿por qué los poetas no nos hablan de guerras anteriores a las de Tebas y Troya? ¿A dónde fueron a parar las más antiguas gestas y por qué ningún monumento las celebra?

En realidad, el universo es todavía joven y no hace mucho que empezó a existir, dice Lucrecio (aunque en otra parte asegure que la tierra presenta signos de decrepitud y se va agotando por su vejez). Muchas artes aún progresan y se van perfeccionando, como la navegación y la música. Este mismo sistema filosófico que aquí se explica —añade— es bastante nuevo, y por vez primera es expuesto en lengua latina.

Basándose en la cantidad de uranio y de plomo que contienen hoy los minerales (el uranio, como elemento radiactivo, se desintegra liberando ocho núcleos de helio, de modo que al terminar el proceso sólo queda helio y plomo), la ciencia actual ha calculado que la tierra se formó hace 4 o 5 mil millones de años. Al universo se se atribuye aproximadamente una antigüedad doble, esto es, entre 8 y 10 mil millones de años. De manera que, para nosotros, en términos absolutos, no puede parecer "joven". Debemos reconocer, sin embargo, que dentro de él hay diferencias notables y algunas estrellas son enormemente más viejas que otras. Aun dentro del sistema solar puede decirse que Marte parece mucho más

viejo que la Tierra, y Venus, en cambio, mucho más joven que ésta [6].

Fiel al materialismo de Epicuro, Lucrecio se complace en señalar, contra la tradición platónica y aristotélica, el carácter casual y no teleológico de la realidad cósmica. Contra Aristóteles, insiste en que el mundo no es eterno; contra Platón, en que no es un ser viviente y divino; contra uno y otro, señala sus defectos e imperfecciones. Oponiéndose a la visión antropocéntrica, propia del teleologismo, no omite los argumentos esgrimidos por toda la tradición anti-platónica posterior, desde Arnobio hasta Lamettrie, de la miseria del hombre recién nacido. Y, como queriendo superar aun las opiniones de los filósofos pre-platónicos que, igual que Empédocles, sostenían la eternidad de tierra, agua, etc., se esfuerza por mostrar su condición de realidades mudables y sujetas también a la muerte.

La poesía de Lucrecio logra sus metas líricas, al contrario de la de Hesíodo y los antiguos forjadores de teogonías y cosmogonías mitológicas, en la desacralización del cosmos. Su originalidad y su fuerza consisten precisamente en la tarea que se asigna de nombrar, sin más, en su prístina desnudez, las cosas naturales y profanas.

La no eternidad del mundo, que constituye para Lucrecio una tesis clave de su cosmología liberadora, es objeto de una demostración especial. Lo eterno sólo puede ser compacto (como los átomos) o totalmente permeable (como el vacío), y no debe haber espacio alguno desde donde se le pueda atacar o hacia donde puedan dirigirse sus partes. Mas he aquí que el mundo no reúne tales condiciones, por lo cual está sujeto al cambio y a la muerte, como cada una de sus partes. La lucha que entre los diferentes elementos se desarrolla,

ha de concluir necesariamente con el triunfo de uno de ellos sobre los demás:

Denique tantopere inter se cum maxima mundi
pugnent membra, pio nequaquam concita bello,
nonne vides aliquam longi certaminis ollis
posse dari finem? Vel cum sol et vapor omnis
omnibus epotis umoribus exsuperarint.

(Finalmente, siendo así que los miembros supremos del mundo pugnan tanto entre sí, envueltos en una nada piadosa contienda, ¿no ves acaso que podría ponerse fin a este largo combate? A saber, cuando el sol y el vapor íntegro, después de beber todos los líquidos, triunfen.) (V, 380-384).

Los elementos no se unieron obedeciendo a un determinado propósito, sino que, moviéndose por su propio peso, se encontraron y combinaron de infinitas maneras diferentes, hasta que dieron lugar a la tierra, el mar, el cielo y también a los seres vivientes y al hombre. Al comienzo, no se podían diferenciar los astros, el mar, el cielo, la tierra, el aire ni objeto alguno que se pareciera a los que ahora vemos. Había sólo una masa indefinida, formada por átomos cuyos pesos, movimientos, vinculaciones y figuras diversas constituían un caos. Luego, las cosas comenzaron a separarse, y cada parte buscó la unión con la que le era afín.

El Cosmos, esto es, este Todo ordenado y armónico, aparece así nada más que como una de las infinitas posibilidades, siempre más o menos caóticas, de la conjunción de los átomos en su eterno movimiento a través del espacio.

Lucrecio se ocupa, a partir de aquí, de una serie de problemas astronómicos, la mayoría de los cuales han sido planteados y respondidos ya, no sólo por Epicuro sino también, antes, por la ciencia presocrática.

Los cuerpos celestes se mueven, según el, por obra del viento, que hace girar la esfera celeste con todo lo que ella abarca, o porque son impulsados por la fuerza motriz del fuego que los constituye, aunque el cielo no se mueva, o porque directamente (es decir, no a través de la esfera celeste) los mueve el viento o, tal vez, porque ellos mismos tienden a encontrar el alimento que necesitan. Lejos aún de Newton, se ha liberado sin embargo Lucrecio de toda astrobiología y astroteología, y aunque no sospecha todavía la ley de gravitación universal, no interpreta ya el movimiento de los astros como una solemne procesión de almas y dioses.

La tierra permanece, para él, inmóvil en el centro del universo, porque está sostenida por el aire que debajo de ella se extiende, íntimamente unido con ella, del mismo modo que el cuerpo lo está con la cabeza. Algo parecido, aunque no enteramente idéntico, habían sostenido Anaxágoras, Demócrito y, antes que ellos, Anaxímenes (cfr. Aristot., *De caelo*, 294b 13 y sgs.; Simpl., *De caelo*, 520, 28).

El sol no puede exceder en mucho a lo que nuestros sentidos nos dicen sobre él, ni su calor puede ser menos intenso. Hoy sabemos que tiene un diámetro de 1.400.000 kilómetros. Pero recordemos, que, para Heráclito, tenía el tamaño de un pie humano (Aët. II, 21, 4=22B3). Recordemos asimismo que Hiparco, en el siglo II a.C., poco antes de que naciera Lucrecio, habiendo determinado con bastante exactitud que la distancia entre la luna y la tierra equivalía a 60 veces el diámetro de ésta, se equivocó grandemente al estimar que entre el sol y la tierra había una distancia 20 veces mayor (es decir de 7 millones y medio de kilómetros) cuando en realidad es de 149.000.600[7].

No llega a determinar Lucrecio si la luna tiene luz propia o la recibe de otro cuerpo celeste (tal vez porque el problema le parece irrelevante para su propósito de combatir la superstición y la mitología), pero sostiene, en cambio, que su volumen es el que de hecho nos muestran los sentidos, igual que en el caso del sol y los demás cuerpos celestes.

Hoy sabemos que las dimensiones de la luna son tales que, más que como satélite de la tierra, se la podría considerar, junto con ésta, como un planeta doble. Es verdad que su masa es sólo de 1/100 de la masa terrestre, pero su diámetro es sólo 3,6 veces más pequeño que el de la tierra y su volumen 47 veces menor. Hay que tener en cuenta que el diámetro de Tritón, el mayor satélite de Neptuno, por ejemplo, es 12 veces menor que el de éste y su volumen 1.730 veces[8]. "El tamaño del sol y de la luna y de los demás astros es para nosotros tal como parece ser; y en sí mismo es o un poco mayor de lo que lo vemos o un poco menor o igual." (Πρός Πυθοκλεα 91).

En esto, desde luego, Lucrecio y Epicuro representan un paso atrás frente a Hiparco y Aristarco.

Si un astro tan pequeño como el sol puede producir una luz tan potente como para iluminar cielos y tierra es, según Lucrecio, porque en él se concentran los vapores de todo el universo y desde él se derraman luego el calor y la luz. Sin embargo, también caben otras hipótesis: *a)* puede ser que las llamas del sol, aunque no sean muy grandes, enciendan el aire comunicándole su calor, pero en tal caso, habría que suponer que éste puede inflamarse con mucha facilidad; y *b)* es posible que el sol esté circundado por un fuego sin brillo pero con gran fuerza calórica, pero esto, aunque no lo diga así el poeta, no explicaría el origen de la luz sino sólo

el del calor generado por el sol. Sabemos hoy que en el centro de la esfera solar la temperatura es tan elevada como para transformar los núcleos de hidrógeno en núcleos de helio y que la energía así generada pasa a través de 700.000 kilómetros de gas y llega en parte mínima hasta la tierra.

Tampoco da Lucrecio una respuesta definitiva al problema de las causas de los movimientos del sol y de la luna. Propone dos hipótesis alternativas: *a)* la primera, que es la de Demócrito, dice que cuanto más cerca de la tierra se halla un astro más difícil le resulta moverse al unísono con el cielo, porque sus fuerzas disminuyen al aproximarse a nuestro planeta; y *b)* la segunda sostiene que vientos alternos arrastran al sol hasta el solsticio de invierno o el de verano, y que la luna se traslada impulsada asimismo por el viento. Desde luego, Lucrecio está muy lejos de imaginar que el sol es el centro de nuestro sistema planetario, que la tierra tiene un doble movimiento, de rotación sobre sí misma y de traslación en torno al sol, y que la luna a su vez tiene un triple movimiento, pues gira sobre sí misma, en torno a la tierra y, junto con ésta, en torno al sol.

La noche se produce: *a)* porque el sol, tras su dilatada carrera, se precipita fatigado en los abismos del cielo y depone sus llamas; o *b)* porque debe dirigirse al otro lado de la tierra, por obra de aquella misma fuerza que lo impulsó por encima de ella.

Cuando el sol retorna o, tal vez, cuando otro sol nace, un nuevo día amanece. Los días y las noches tienen una diferente duración en las diferentes épocas del año porque el sol, al realizar su viaje en torno a la tierra, divide las zonas en círculos desiguales y su órbita en arcos idénticos, y lo que saca de un lugar lo añade en el lugar contrario, con lo cual describe una trayectoria más

amplia. Esto sucede hasta que llega a la mitad de su carrera. En ese momento se halla equidistante entre ambos trópicos debido a la inclinación de la eclíptica. Pero también puede suceder que el aire sea más espeso en algunos lugares, por lo que el sol se demora más debajo de la tierra, al resultarle más difícil su tránsito y su orto. Una tercera explicación puede hallarse en la hipótesis de que durante algunas temporadas del año los fuegos, que causan la aparición del sol en un sitio preciso, se reúnen más lentamente que durante las otras.

Tampoco tiene Lucrecio, como dijimos, una opinión definitiva acerca del problema, ya planteado entre los primeros físicos jónicos, del origen de la luz lunar. Es posible, según él, que la luna brille gracias a los rayos recibidos del sol; pero también lo es que posea luz propia. En la primera hipótesis, las fases de la luna se explicarían por el progresivo distanciamiento y el posterior acercamiento de ésta con respecto al sol; en la segunda hipótesis habría que suponer la existencia de un cuerpo opaco que se moviera al unísono con la luna y que a veces se interpusiera parcial o totalmente entre ella y nuestra vista. Pero también es posible, para Lucrecio, que la luna gire sobre sí misma, como si fuera un globo iluminado solamente en una mitad de su superficie, según opinan los astrólogos caldeos. Tampoco es absurdo, por fin, para el poeta, suponer que todos los días nace una luna nueva, que presenta una figura y una fase determinada, de acuerdo con un orden establecido, ya que de continuo están naciendo en el universo muchísimas cosas, según un orden fijo.

Epicuro, en su *Carta a Pitocles,* había dicho: "Los vaciamientos de la luna y sus nuevos llenamientos pueden originarse en el giro de este cuerpo e igualmente en los

diversos cambios del aire o también en la interposición de otros cuerpos celestes, de acuerdo con todos los modos con que los fenómenos que se producen entre nosotros nos llaman a explicaciones de esta clase." (Πρός Πυθοκλέα 94).

Para la ciencia moderna, las fases de la luna se explican por las posiciones relativas que la misma alcanza en su movimiento en torno a la tierra frente a ésta y al sol. Si la luna está entre la tierra y el sol, tenemos *la luna nueva*. El sol baña con su luz la faz que no vemos; la que vemos sólo es iluminada por la luz cinérea que la tierra le envía de rechazo después de recibirla del sol. Si la tierra está entre el sol y la luna, la cara que vemos de ésta se halla enteramente iluminada y tenemos la luna llena. El primero y el último cuarto se observan cuando la distancia angular del sol y de la luna, vista desde la tierra, es de 90°, y sólo se contempla iluminada por el sol la mitad de la cara visible [9].

En su indecisa astronomía tampoco profesa Lucrecio una firme doctrina sobre el muy discutido problema de los eclipses. Estos se producen, según él: *a)* ya porque el sol es ocultado por la luna y la luna por la tierra; b) ya porque otro cuerpo opaco cualquiera se pone delante del sol o de la luna; y *c)* ya porque el mismo sol se apaga, al atravesar determinada región del cielo, y luego vuelve a encenderse, y porque la luna se oscurece en ciertas zonas enemigas de su luz.

A este respecto había escrito Epicuro, dirigiéndose a Pitocles: "El eclipse de sol y el de luna pueden originarse a causa de la extinción de uno y otra, según entre nosotros se ve que sucede; y también por la interposición de algunos otros cuerpos, ya sea de la tierra, ya de algún cuerpo invisible o de algo semejante. Y de este modo se deben considerar, en conjunto, los cambios que

se siguen unos a otros y pensar que no resulta imposible la coincidencia temporal de algunos de ellos." (Πρός Πυθοκλέα 96, 5-10).

Casi todas las hipótesis que Lucrecio propone alternativamente para explicar el fenómeno de los eclipses se encuentran en cierta forma en la ciencia pre-socrática, y bien puede afirmarse que de allí tomó sus ideas Epicuro sobre el tema.

Así, Tales de Mileto, el cual, según Cicerón, fue el primero que predijo un eclipse de sol, durante el reinado de Astiages (*De divin.* I, 49, 112), fue también, según Aecio (II 24, 1), el primero que sostuvo que el sol se eclipsa cuando la luna se encuentra debajo de él (cfr. *Schol. in Plat. Rempubl.*, 600 A). Conforme al mismo Aecio (II 29, 6-7), no sólo Tales sino también Anaxágoras y, luego, hasta el mismo Platón y los estoicos, opinaron que los eclipses de luna se producen cuando la tierra arroja su sombra sobre ella, al situarse entre ella y el sol. Teofrasto nos informa, sin embargo, que, para Anaxágoras, los eclipses de luna se originan también por la interposición de cuerpos invisibles situados debajo de la luna (cfr. Hippol., *Refut.* I, 8, 9). Anaximandro, por su parte, explica los eclipses de sol y de luna por la obturación de los agujeros de los anillos llenos de fuego que constituyen al uno y a la otra (Hippol., *Refut.* I, 6, 4).

Para la astronomía moderna, los eclipses de sol se producen cuando la luna se interpone entre la tierra y el sol, y sólo ocurren cuando hay luna nueva. Los eclipses de luna, al contrario, únicamente se dan cuando hay luna llena, y la causa de los mismos es que la tierra, interponiéndose, impide que la luz del sol llegue a la luna.

En el libro VI se ocupa Lucrecio de cuestiones meteorológicas. Los fenómenos atmosféricos son atribuidos con mucha frecuencia por la fantasía humana a causas sobrenaturales. Pero también se ocupa allí de geología, ya que lo que acontece en la tierra y en el mar suele despertar asimismo supersticiosos temores entre los hombres.

El trueno se produce cuando las nubes, impulsadas por vientos contrarios, chocan entre sí. La prueba de ello está en que el estrépito surge de aquella zona del cielo donde hay una mayor aglomeración de nubes.

Cuando la potencia del rayo pasa de una nube a otra, si ésta se encuentra llena de agua, el fuego se apaga con un chirrido semejante al del hierro al rojo que se hunde en el agua de una fragua; si está seca, al encenderse de repente, produce una llamarada, como la de un bosque que es presa de un fuego azuzado por el viento. A veces, también la ruptura del hielo y la caída del granizo de las nubes, resquebrajadas por la fuerza del viento, causan gran estrépito en el cielo. Escribiendo a Pitocles, decía Epicuro: "Los truenos pueden originarse por el giro del viento en las cavidades de las nubes, como acontece en nuestros navíos, y por el zumbido del fuego convertido en vapor en ellas, y por la escisión y separación de las nubes y por el roce y la fractura de las mismas, al resultar éstas congeladas con forma de hielo. Los fenómenos nos obligan a decir que el todo y la parte se generan aquí de muy diversas maneras." (Πρός Πυθοκλέα 100, 5-11).

El eclecticismo es puesto al servicio de la lucha contra la superstición y el miedo. Basta con tener en cuenta que, para Anaximandro, el trueno es el ruido de una nube al ser golpeada por el viento (Sen., *Nat. Quaest.* II, 18). Según Empédocles, el rayo se origina en la inci-

dencia de los rayos solares sobre una nube que echa fuera el aire que a ella se opone, de manera que la partición de la nube y la extinción del fuego dan lugar al trueno (Aët. III, 3,7). Anaxágoras opina que los truenos surgen a causa del calor que se junta en las nubes (Hippol., *Refut.* I, 8, 11), o que son el ruido producido por la incidencia del calor sobre el frío, o del éter sobre el aire (Aët. III, 3, 4). Leucipo sostiene que el trueno se origina en la súbita precipitación del fuego contenido en las más espesas nubes (Aët. III, 3, 10); Demócrito, por su parte, que proviene de una mezcla irregular de átomos, la cual hace que la nube en la que está contenida se vuelva súbitamente hacia la tierra (Aët. III, 2, 11).

El relámpago surge, para Lucrecio, cuando las nubes emiten gran cantidad de átomos ígneos y chocan unas con otras. Si oímos el trueno después de haber visto el relámpago, es porque el sonido resulta siempre más lento que la luz y el objeto de la vista (cfr. Epicurus, Πρός Πυθοκλέα 102-103).

Lo que el rayo es lo revelan sus consecuencias, las quemaduras que produce en los cuerpos y el olor a azufre que deja en el ambiente. Es claro que se trata de fuego y no de aire o de agua. Pero es un fuego sumamente sutil, constituido por elementos tan finos y móviles que no hay nada que pueda detenerlo. Su origen ha de buscarse en las nubes densas que se forman en regiones muy elevadas, ya que nunca se proyecta a través de un cielo limpio y tranquilo. Las nubes acumulan, en efecto, numerosos átomos ígneos que provienen del sol. Y cuando el viento junta dichas nubes, extrae de ellas muchos de esos átomos ígneos y con los mismos se combina, se origina un torbellino que, penetrando en la nube, afila la punta del rayo. Cuando el viento se ha

calentado al máximo, el rayo destroza la nube y su llama desciende velozmente, iluminándolo todo con una luz coruscante. Viene poco después un estallido que parece romper la bóveda celeste y un fuerte temblor conmueve la tierra, mientras el trueno se extiende por el cielo. Una torrencial lluvia suele seguir, de modo que todo el éter parecería disolverse en agua y precipitarse sobre la tierra.

La velocidad del rayo y la fuerza de su impacto provienen del hecho de que aquél ha concentrado en la nube toda su potencia, y, dado que la nube no puede ya mantenerlo encerrado, sale disparado con extraordinario impulso, al modo del proyectil arrojado por una catapulta. Por otra parte, como está integrado por átomos mínimos y livianos, resulta difícil que algo pueda detenerlo, ya que se introduce a través de los más leves resquicios y grietas, penetra por todos los poros y son pocos los obstáculos que pueden oponérsele. Y, puesto que los cuerpos tienden por su propia naturaleza a ir hacia abajo, cuando un golpe se agrega a ello, la velocidad es doble y con suprema rapidez remueve todo obstáculo y continúa su marcha. En fin, como viene desde tan lejos, tiene que ir aumentando paulatinamente su velocidad, lo cual acrecienta también la fuerza de su embestida, ya que dicha velocidad consigue reunir todos los átomos del rayo, los lanza a todos hacia un mismo lugar y a todos los arrastra en su carrera. Tal vez el rayo arrebata también al aire algunos átomos que con sus choques acrecientan todavía más su rapidez. Y pasa a través de algunos cuerpos sin dañarlos, ya que se insinúa a través de sus poros e intersticios, mientras a otros los despedaza porque se proyecta directamente contra la solidez de su masa. Puede, sin embargo, licuar el cobre y el oro en un instante porque está constituido,

como se dijo, por átomos ígneos, muy pequeños y leves, que sin dificultad penetran dentro de dichos metales y, una vez que están en el interior, desatan todas sus cadenas y aflojan todos los vínculos que los cohesionaban y los mantenían sólidos y compactos.

El rayo se precipita con mayor frecuencia durante el otoño y la primavera. En estas estaciones de transición el frío se mezcla con el calor, cosa que resulta necesaria para que la nube pueda generar el rayo y para que se produzca el conflicto entre los elementos. Por eso, otoño y primavera pueden denominarse "los estrechos del año", esto es, sus momentos cruciales, y no debe extrañarnos que en ellos se generen numerosos rayos y se produzcan oscuras tempestades. La guerra, en efecto, la desencadenan las llamas y los vientos unidos al agua:

Propterea freta *sunt haec anni nominitanda,*
nec mirumst, in eo si tempore plurima fiunt
fulmina tempestasque cietur turbida caelo,
anticipiti quoniam bello turbatur utrimque,
hinc flammis illinc ventis umoreque mixto.

(Por lo cual se los debe denominar *estrechos* del año, y no es de admirar que en esa época se produzcan múltiples rayos y la turbulenta tempestad se desate en el cielo, ya que es conmovido con una doble guerra por las dos partes, de aquí por las llamas, de allí por los vientos y el agua que con éstos se mezcla.) (VI, 374-378).

Anaximandro opina que el rayo no es otra cosa sino la carrera de un viento más espeso y ardiente (Sen., *Nat. Quaest.* II, 18). Anaxágoras lo considera el resultado de un roce violento entre las nubes (Diog., 119). Aristóteles escribe, a propósito de las causas de relámpagos, rayos y truenos: "Anaxágoras afirma que una parte del éter de arriba, que él denomina fuego, es arrastrada

hacia abajo. El resplandor de este fuego constituye, por tanto, el relámpago; el ruido del fuego que se apaga y su estridencia, el trueno." (*Meteor.*, 396b 14).

Pero en la explicación de estos fenómenos meteorológicos, del rayo, del relámpago y del trueno, lo que a Lucrecio le interesa, según antes hicimos notar hablando en general, es demostrar que los dioses no tienen intervención alguna. Es inútil hurgar en los versos etruscos —dice— para hallar señales de los designios divinos o determinar desde dónde vino, hacia qué lugar se dirigió, de qué manera penetró en los edificios, cómo logró salir de ellos y qué desgracias pudo haber ocasionado el rayo. Si, en efecto, Júpiter y los otros dioses son causa del mismo, ¿por qué no lo hacen caer siempre sobre los grandes criminales, a fin de que los hombres escarmienten, sino que, por el contrario, lo arrojan también a veces sobre los inocentes o en lugares desiertos, donde su caída resulta enteramente carente de sentido? Por otra parte, ¿por qué razón no lo lanza Júpiter jamás desde un cielo limpio y sereno sino que siempre lo hace desde las nubes? ¿Necesita acaso hacerlo así para estar más próximo a su blanco? ¿Y por qué a veces lo arroja en el mar? ¿Tiene que castigar, por ventura, algún delito de sus olas? Si lo que pretende es que no llegue a nosotros de improviso, ¿por qué no nos deja entonces ver su nacimiento? Y si, por el contrario, quiere que nos tome desprevenidos, ¿por qué hace que truene? Además, ¿cómo puede explicarse que lo lance simultáneamente en muchos lugares diferentes? Y, por último, ¿por qué lo hace caer en ocasiones sobre los templos y destruir las estatuas de los propios dioses? Es tal el cúmulo de contradicciones y de absurdos que se seguirían, de admitir la creencia religiosa y popular al respecto, que cualquiera de las explicaciones puramente natu-

rales que los filósofos han dado hasta ahora resulta preferible a ella.

Con método similar e idéntico espíritu se aplica también Lucrecio a la dilucidación de la naturaleza y causas de otros fenómenos meteorológicos: los présteres o tornados, las nubes, la lluvia, el arcoiris, la nieve, el granizo, la escarcha, el hielo, etc.

Los tornados, a los que los griegos denominan *présteres,* se producen cuando el viento, al no ser capaz de partir las nubes, las empuja hacia abajo de manera que parecen ser una columna que desde el cielo desciende sobre el mar. Cuando el viento logra romper las nubes, se precipita sobre el mar y provoca una gran conmoción en las olas. Se presenta entonces como un torbellino que gira sobre sí mismo. En algunas raras ocasiones se produce un fenómeno similar también en la tierra.

Epicuro decía: "Los présteres pueden originarse por el descenso de una nube sobre los lugares inferiores, en forma de una columna, por el hecho de ser empujada por el viento encerrado en su interior y llevada por la fueza de dicho viento al mismo tiempo que el viento del exterior la impulsa a un costado." (Πρός Πυθοκλέα 104, 5-8). Epicuro ofrece, por lo demás, otras explicaciones alternativas del fenómeno.

Para la meteorología actual, "un tornado es un intenso vértice ciclónico en el cual el aire gira rápidamente en espiral sobre un eje casi vertical", de tal modo que, visto desde lejos, parece una columna o una trompa de elefante que desde la base de una nube (cumulonimbo) va hacia abajo, haciendo circular en el punto en que llega al suelo masas de polvo de hasta 60 metros de altura. "Los vientos asociados con los tornados son demasiado fuertes para que pueda soportarlos el anemómetro corriente, de modo que hay muy pocas medicio-

nes dignas de confianza. Las estimaciones que se han hecho basándose en los daños infligidos a los edificios y en la fuerza de impacto de los objetos arrastrados por el viento indican que las velocidades oscilan generalmente entre 160 y 500 km/h, si bien es posible que se den velocidades de hasta 800 km/h... El mecanismo de formación de los tornados todavía es algo oscuro. Se forman generalmente en la vecindad de los frentes fríos intensos y en *las líneas de borrascas* (líneas móviles de tornados). La inestabilidad acentuada es un factor importante, pero con frecuencia existe tal condición sin que se produzcan tornados. Evidentemente, tienen que existir algunas circunstancias especiales que conduzcan a la creación súbita de un centro de baja presión antes de que pueda colmarse por el aflujo del aire adyacente. Probablemente hay una combinación de inestabilidad vertical, que proporciona la energía para el movimiento, y de impulso mecánico: una fuerte acción de cizalla de corrientes de aire yuxtapuestas que crea el movimiento de giro necesario. Una vez formado, la convección intensa mantiene el vértice hasta que se disipa la energía potencial y la fricción destruye el remolino."[10]

Según Lucrecio, las nubes están integradas por átomos que, al vagar en el aire, se enganchan entre sí, por su forma irregular, con una conexión poco firme al principio, pero que luego los montes tornan más sólida. También se originan en los vapores que surgen del mar, de los ríos y de las llanuras húmedas. Las nubes contienen muchas simientes acuosas y, al caer comprimidas por el viento y encontrarse ya de por sí demasiado repletas, las dejan escapar en forma de lluvia repentina y violenta o de aguacero. Cuando las nubes se di-

suelven por el calor del sol, cae una lluvia lenta, como si se tratara de cera que se derrite al fuego.

Acerca de las nubes, Epicuro había escrito: "Las nubes pueden originarse y formarse ya por la condensación del aire debida a la presión de los vientos, ya por el enganche de los átomos entre sí, dispuestos para lograr esto, ya por la reunión de los vapores provenientes de la tierra y de las aguas, ya por otros muchos modos por los cuales no es imposible que se llegue a la formación de tales cosas." (Πρός Πυθοκλέα 99, 3-8).

Con respecto a la lluvia y a su origen, decía: "También a partir de éstas (de las nubes) puede originarse la lluvia, si son quebradas en un lugar o alteradas en otro, o asimismo por un golpe de los vientos que se mueven a través del aire desde los lugares convenientes, produciéndose una más violenta precipitación, gracias a algunos cúmulos (de átomos) dispuestos para tales envíos." (Πρός Πυθοκλέα 100).

Según Anaximandro, las lluvias se originan en los vapores de la tierra que el sol rechaza. De un modo similar, su discípulo Anaxímenes opina que las nubes se forman por una concentración muy grande del aire que se transforma así en agua (Hippol., *Refut.* I, 7).

Lucrecio no se detiene, en cambio, a explicar en detalle la naturaleza y origen de la nieve, del viento, del granizo o del hielo, como hacen Epicuro y, antes de él, los físicos pre-socráticos, pero afirma que todos estos fenómenos de la atmósfera podrán ser fácilmente comprendidos una vez que se conozcan las propiedades de los átomos:

Cetera quae rursum crescunt sursumque creantur,
et quae concrescunt in nubibus, omnia, prorsum
omnia, nix, venti, grando gelidaeque pruinae
et vis magna geli, magnum duramen aquarum,

et mora quae fluvios passim refrenat euntis,
perfacilest tamen haec reperire animoque videre
omnia quo pacto fiant quareve creentur,
cum bene cognoris elementis reddita quae sint.

(Los demás fenómenos que arriba crecen y en lo alto se producen y los que al mismo tiempo se desarrollan en las nubes, todos, completamente todos, la nieve, los vientos, el granizo, las heladas escarchas y la enorme fuerza del hielo, gran endurecimiento de las aguas, obstáculo que detiene por doquiera a los fluyentes arroyos, muy fácil resultará descubrirlos y contemplar con el espíritu de qué manera se producen y por qué son creados, cuando conozcas bien lo que se debe atribuir a los elementos.) (VI, 527-534).

A la explicación de los fenómenos meteorológicos, Lucrecio añade la de diversos hechos geológicos. De más está decir que también aquí su propósito esencial es la desmitologización de la naturaleza.

En *primer* término aborda el problema de la naturaleza y causas de los terremotos. Según él, éstos se producen porque en el seno de la tierra existen muchas cuevas que se llenan de aire o de agua. Cuando el aire, en forma de viento, ejerce presión sobre las entrañas de la tierra, ésta no puede sino ceder y, entonces, su superficie se ve violentamente sacudida. Lo mismo sucede cuando las aguas se agitan por la gran cantidad de tierra que se precipita en ellas, al desgastarse techos y paredes de las cavernas.

Epicuro había escrito: "Los terremotos pueden originarse por la entrada del viento en la tierra y por el desprendimiento de pequeñas masas de la misma y por el continuo movimiento, el cual prepara la sacudida de la tierra." (Πρὸς Πυθοκλέα 105, 5-7).

"Ya en el siglo IV a.C., Aristóteles enseñaba que los terremotos eran causados por presiones al escapar a la superficie terrestre el aire retenido. En el siglo I a.C., el filósofo romano Lucrecio sugirió que los terremotos se originaban por el derrumbe de la bóveda de grandes cavernas subterráneas. Aunque hace mucho que fueron descartadas, las teorías de estos dos antiguos filósofos tienen una importante característica en común: ambas intentaban explicar por causas *naturales* fenómenos que en ese tiempo se creían debidos a fuerzas *sobrenaturales*." [11]

Entre los físicos presocráticos habían tratado de los terremotos Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito (Aristot., *Meteor.*, 365 a). Según el primero, aquéllos se producen cuando la tierra padece en máximo grado un proceso de enfriamiento o de calentamiento (Hippol., *Refut.* I, 7, 8) o de humedecimiento o sequía (Aristot., *Meteor.*, 365 b). Para el segundo, el éter, que por naturaleza es llevado hacia arriba, al caer en las partes interiores de la tierra y en sus concavidades, las agita, porque la superficie ha sido impermeabilizada por las lluvias (Aristot., *Meteor.*, 356 a) (cfr. Aët. III, 15, 4; Sen., *Nat. Quaest.* VI, 9, 1). Según el tercero, la tierra se sacude cuando cae sobre ésta un volumen muy grande de agua de lluvia que se filtra en las cavernas subterráneas, las cuales, al no poder ya contenerlas, producen violentos movimientos (Aristot., *Meteor.*, 365 b) (cfr. Sen. *Nat. Quaest.* VI, 20).

Según la geología moderna, "el proceso de *fallamiento,* fracturación y desplazamiento de las rocas es responsable de la mayoría de los sismos" [12].

Entre las diferentes hipótesis propuestas para explicar el origen del vulcanismo y de los terremotos, ninguna de las cuales puede considerarse absolutamente satisfac-

toria, una de las más recientes es la teoría de la convección según la cual las corrientes de convección térmica bajo la corteza terrestre son capaces de dilatar las rocas, empujándolas hacia arriba. "Las corrientes de este tipo podrían producir enormes borbotones de material comparables a los producidos en un recipiente con harina de maíz hirviente. Esas corrientes se originan en los líquidos y gases por calentamiento, porque al aplicar calor a la parte más fría de un líquido se hunde, por ser más densa que la porción calentada. Al hundirse, empuja hacia arriba a ésta, que pierde su calor al llegar a la superficie. Cuando el líquido se enfría, se hace más denso y gradualmente vuelve a descender. Este intercambio continuo de calor establece corrientes circulantes en celdas de convección mientras se siga aplicando calor. Según se sostiene, celdas de convección gigantes en el manto podrían explicar los cinturones montañosos de la Tierra, así como otros rasgos estructurales. Además, como el manto está sometido a grandes temperaturas y presiones, las rocas de esta parte de la Tierra se comportarán como un material muy viscoso. La fricción entre la corteza y el flujo rocoso en el manto produciría la energía necesaria para el desplazamiento cortical." [18]

El *segundo* problema planteado por Lucrecio se refiere al mar: ¿por qué no aumenta la masa de éste, puesto que de continuo está recibiendo agua de los ríos, de las lluvias y tempestades y de sus propias fuentes? La masa del mar no aumenta —dice— porque el agua se evapora por acción del sol y de los vientos; y también porque ella se filtra a través de los poros e intersticios que hay en la tierra. Anaximandro y Diógenes de Apolonia opinaban, por el contrario, que el agua del

mar disminuye y acabará por secarse (Aristot., *Meteor.*, 353 b; Alex., *Meteor.*, 67, 3).

Los oceanógrafos modernos consideran que la cantidad de agua del océano varía y que ello determina modificaciones en su nivel. Se ha formulado la teoría de la acumulación gradual de agua en el océano. Si ella es correcta, debe inferirse que el nivel del mar ha ido subiendo paulatinamente en el curso de las edades geológicas, aunque los vestigios dejados por los niveles antiguos no sean muchos ni estén tan bien conservados como para proporcionar una prueba segura de ello. Lo que es cierto es que la formación y disolución de grandes capas de hielo en la tierra van acompañadas de cambios grandes y relativamente rápidos en el nivel del mar. Esto tiene una explicación muy sencilla: el agua que se acumula en los glaciares, y que alcanza el tamaño de un continente, proviene del mar. Por eso, cuando los glaciares se forman, el nivel del mar baja; y cuando se disuelven, sube. En el momento actual, la tierra está saliendo aparentemente de un período glacial. Cuando el último período glacial llegó a su apogeo, hace más de 10.000 años, el mar llegó a un nivel de 100 a 200 metros por debajo del actual. Cuando el hielo se fundió, el nivel subió e inundó muchos de los primitivos valles fluviales. Si toda el agua solidificada que hay hoy en Groenlandia y en la Antártida se fundiera y retornara al mar, el nivel de éste subiría, según se calcula, en 50 metros, con lo cual se inundarían amplias zonas ribereñas y muchas ciudades costeñas se tornarían un peligro para los navegantes [14]. Es claro que Lucrecio no podía saber nada de esto, pero puede decirse que su tesis, dentro de los límites en que se plantea, es casi correcta, ya que también hoy se da por supuesto "que el océano

mundial en la actualidad se modifica muy lentamente con el tiempo, si es que en realidad se modifica"[15].

El *tercer* problema geológico es el de la naturaleza de los volcanes. Lucrecio, como italiano (¿y tal vez italiano del sur?) y como imitador de Empédocles, se refiere concretamente al Etna. Este es hueco —sostiene— y dentro de la enorme caverna que en su seno abriga, el viento da vueltas sin cesar. De tal manera, el roce continuo del aire contra las paredes pétreas origina el fuego, el cual acaba por licuar las rocas y por vomitarlas a través del cráter (cfr. Epic., Πρός Πυθοκλέα 106).

«La actividad volcánica ha fascinado al hombre desde los comienzos de la historia. También hoy interesan los volcanes, y, a pesar de haber sido objeto de amplios estudios durante muchos años, los geólogos todavía no han develado todos sus misterios. El mayor problema es, simplemente: ¿por qué hay volcanes? Como ya lo señalamos, se sabe que en distintos lugares dentro de la corteza terrestre puede formarse material rocoso fundido. Estas mezclas de materiales fundidos se hallan generalmente en "bolsas" o reservorios de magma. Cuando dicha roca fundida se esparce por la superficie, se llama lava, y cuando ésta se enfría y endurece, puede producir una serie de rocas volcánicas. La roca formada de esta manera también se llama *lava.* La roca fundida que asciende desde el interior de la Tierra no tiene ninguna relación con el núcleo líquido. No existe ninguna "tubería" subterránea que transporte el magma desde el núcleo, como se sugirió alguna vez. El núcleo está a más de 2.800 km. debajo de la superficie, mientras los volcanes, según se cree, se originan en la corteza terrestre, y el manto superior, a más de 30 km. hacia el interior de la Tierra.»[16]

El *cuarto* problema, que, más que "geológico", deberíamos denominar "geográfico", es tal vez el más discutido de todos los problemas de esta índole en la Antigüedad: el de las fuentes del Nilo y el de sus periódicas crecidas [17].

Este gran río, según nuestro poeta-filósofo, sale de madre en el verano porque los vientos septentrionales se oponen a su curso normal, o bien porque una gran masa de sedimentos aluvionales impide la salida de sus aguas al mar, o bien como consecuencia de las fuertes lluvias que caen en la zona donde nace, o bien, finalmente, porque en el interior de Africa (Etiopía) se derriten grandes masas de nieve formada en las montañas.

Ya Tales de Mileto opinaba que los vientos etesios, al soplar en dirección contraria a la del curso del Nilo, ejercen presión sobre sus aguas, las cuales no pueden volcarse en el mar porque las olas de éste se mueven también en sentido contrario, y así necesariamente se produce la inundación (Aët. IV, 1, 1). Anaxágoras sostenía, por su parte, que las crecidas anuales del Nilo se deben al hecho de que en el estío las nieves de Etiopía se derriten (Aët. IV, 1, 3). Según Demócrito, cuando las nubes son arrastradas por los vientos etesios hacia las regiones meridionales se desencadenan grandes lluvias que causan diversas inundaciones y, entre ellas, sobre todo el desbordamiento del Nilo (Aët. IV, 1, 4).

El Nilo, según lo que hoy sabemos, tiene 6.648 kilómetros y es el río más largo del mundo. Corre de sur a norte, desemboca en el Mediterráneo y su fuente más lejana puede decirse que es el río Kagera, en Burundi, que nace cerca del lago Tanganika y de la ciudad de Bujumbura. En realidad, el Nilo está formado por tres corrientes que confluyen: el Nilo Azul, el Athera (que

proviene de las tierras altas de Etiopía) y el Nilo Blanco (cuyas fuentes se vierten en el Lago Victoria). Hoy suele admitirse que el Nilo tiene varias fuentes y no una sola. La cuestión de la causa de sus periódicas crecidas no se resolvió sino con el conocimiento preciso de la climatología tropical. En verano, el caudal del Nilo crece como consecuencia de las fuertes lluvias tropicales que caen en su cuenca superior, en Etiopía y Africa oriental. Como efecto de estas lluvias, la crecida del río se siente en el sur de Egipto (Asuan) durante el mes de julio; en el norte alcanza su máximo a mediados de septiembre [18].

El *quinto* problema geológico planteado por Lucrecio es el del origen y naturaleza de las cavernas subterráneas, que se suelen llamar "avernos".

Su existencia —aclara una vez más Lucrecio, con su afán de apologista al revés— no requiere en modo alguno la intervención de factores sobrenaturales para ser explicada. Se les dio el nombre de "avernos", porque dentro de ellas las aves no pueden volar y se precipitan al suelo. Tal sucede en una caverna cercana a Cumas, en la que hay en Atenas junto al templo de Palas Tritonia, y en otra que al parecer se encuentra en Siria, aunque no —podríamos añadir— en la cueva del Guácharo, cerca de Caripe, Venezuela, descrita por Humboldt y así llamada precisamente por las grandes bandadas de estos pájaros (cuyo nombre científico es *Steatornis caripensis von Humboldt*) que alberga. El hecho resulta fácil de explicar, de acuerdo con el criterio del poeta, cuando se considera que en el seno de la tierra se pueden encontrar no sólo cosas comestibles y útiles para la vida sino también otras nocivas y aun mortales, y que algunos cuerpos resultan más aptos que

otros para asegurar la supervivencia de ciertas especies animales.

A propósito de esta última consideración, no deja pasar Lucrecio la oportunidad para enumerar las cosas incompatibles con la vida y con el bienestar del hombre, en cuanto son objetos de sensación. Así, hay algunos árboles cuya sombra produce dolores de cabeza a quienes yacen bajo ella y otros cuyas flores pueden matar a un ser humano con su simple aroma. El olor de las lámparas recién apagadas perjudica a quien ha sufrido un ataque de epilepsia y la emanación del castoreo causa sopor a la mujer que está menstruando. El vapor del carbón llega con facilidad al cerebro y el olor del vino resulta pernicioso para quien está postrado por la fiebre. El azufre y el alquitrán, el oro y la plata, en sus minas subterráneas, producen venenosas emanaciones.

Puede decirse, en consecuencia, que la atmósfera se ve sin cesar inundada por vapores nocivos que provienen de la tierra:

Hos igitur tellus omnis exaestuat aestus
expiratque foras in apertum promptaque caeli.

(La tierra, por tanto, arroja todos estos miasmas y los echa afuera, al cielo y al espacio abierto.) (VI, 816-817).

El *sexto* problema geológico que Lucrecio aborda es el de la temperatura de los pozos y las fuentes. En general, puede decirse que las propiedades de las aguas se relacionan con las del sitio de donde fluyen y proceden. Durante el verano, el agua de los pozos es más fría, porque con el sol la tierra se dilata y suelta los átomos de calor que contiene, tornándose más fría y tornando más frío a cuanto en sí contiene. Durante el

invierno, por el contrario, al condensarse y apretarse la tierra, empuja hacia adentro todo su calor.

Basándose en estas premisas, explica el poeta la peculiar naturaleza de la fuente llamada Hamón, que es fría durante el día y caliente durante la noche:

Esse apud Hammonis fanum fons luce diurna
frigidus et calidus nocturno tempore fertur.

(Se dice que junto al templo de Hamón hay una fuente, fría en la luz diurna y caliente en el tiempo nocturno.) (VI, 848-849).

Explica asimismo la peculiar condición de la fuente del mar Arado, que echa agua dulce y remueve de su entorno el agua salada:

Qund genus endo marist Aradi fons, dulcis aquai
qui scatit et salsas circum se dimovet undas.

(De esta clase es la fuente que existe en el mar de Arado, la cual arroja aguas dulces y remueve de su alrededor las saladas olas.) (VI, 890-891).

El *séptimo* problema geológico o, más bien, mineralógico, estudiado por Lucrecio, es el de la piedra imán. Esta emite de continuo una cantidad de átomos que elimina el aire ubicado entre ella y el hierro. Al producirse el vacío, los átomos de hierro más próximos caen en conjunto dentro de aquélla y con ellos es arrastrado el cuerpo entero. Por otra parte, cuando el aire que se encuentra entre el imán y el hierro se enrarece, el que se halla detrás del hierro ejerce presión sobre éste, y los átomos de aire que en el mismo están incluidos, al moverse, contribuyen también a que él se mueva.

En ciertas ocasiones, en lugar de un movimiento de atracción, se da uno de separación y rechazo. Hay, por

lo demás, ciertos cuerpos que resultan demasiado pesados o que están demasiado llenos de poros como para que puedan sufrir la acción del imán [19].

"La explicación de los efectos del imán, por defectuosa que sea, nos muestra con qué sutileza y rigor la física epicúrea hace uso de las hipótesis, pues sabido es que no tiene otras bases; Lucrecio recuerda primero los movimientos continuos, rápidos e impetuosos de los átomos sutiles que circulan en los poros de todos los cuerpos radiando en sus superficies; cada cuerpo emite en todas direcciones corrientes de tales átomos que establecen una reacción constante entre todos los objetos del espacio; esta teoría general de las emanaciones corresponde a la teoría moderna de las vibraciones y, por las acciones y reacciones recíprocas, cualquiera que sea su forma, la experiencia de nuestro tiempo las ha confirmado y les ha atribuido además, en cuanto a su naturaleza, multiplicidad y rapidez, una importancia mucho mayor de la que hubiera podido figurarse la imaginación más audaz de un epicúreo", dice Lange [20].

Ya Tales de Mileto, que, según Diógenes Laercio, fue "el primero que discurrió sobre la naturaleza" (Diog. I, 24), se había ocupado del imán y, según Aristóteles *(De an.,* 405 a), le atribuía un alma (cfr. *Schol. in Plat. Remp.,* 600 a). Lucrecio aporta, frente a la explicación hilozoísta, una concepción evidentemente mecanicista [21].

NOTAS

1. M. T. Iovchuk, T. J. Oizerman, E. T. V. Schipanov, *Historia de la filosofía,* Moscú, 1978, I, pp. 101-102.
2. J. Masson, *Op. cit.,* p. 124.
3. *Lucrèce: De la Nature,* Paris, 1939, p. 279. Cfr. E. Bignone, "La polemica di Epicuro e Lucrezio contro il "De philosophia" di Aristotele e contro Teofrasto circa la dottrina dell'eternitá del mondo", *Annali della Scuola Normale di Pisa,* 1934, p. 289 y sgs.
4. Cfr. F. Dumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans,* New York-London, 1912, p. 48 y sgs.; R. E. More, *The Religion of Plato,* Princeton, 1921, cap. x; G. Barras, "La polemica antireligiosa nel V Libro di Lucrezio", *Rendiconti dell'Accademia di Napoli,* 1954, p. 141 y sgs.
5. Cfr. cap. x.
6. Cfr. Margherita Hack, *El Universo,* Barcelona, 1973, p. 57.
7. Cfr. M. Hack, *Op. cit.,* pp. 152-153.
8. Cfr. M. Hack, *Op. cit.,* p. 59.
9. Cfr. M. Hack, *Op. cit.,* p. 61.
10. Cfr. A. Miller, *Meteorología,* Barcelona, 1972, pp. 125-127; L. J. Battan, *La naturaleza de las tormentas,* Buenos Aires, 1964, p. 72 y sgs.
11. W. H. Matthews III, *Invitación a la geología,* Buenos Aires, 1972, p. 15.
12. W. H. Mathews III, *Op. cit.,* p. 90. Cfr. Vasílev, Milnichuk, Arabadzhi, *Geología general e histórica,* Moscú, 1981, p. 261 y sgs.
13. W. H. Matthews III, *Op. cit.,* p. 95.
14. M. Grant Gross, *Oceanografía,* Barcelona, 1971, pp. 19-20.
15. M. Grant Gross, *Op. cit.,* p. 20.
16. W. H. Matthews III, *Op. cit.,* pp. 83-84.

17. Cfr. J. Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile,* 1964.

18. Cfr. H. E. Hurst, *The Nile, 1952*.

19. R. A. Fritsche, "Der Magnet und die Atmung in antiken Theorien", *Rheinisches Museum,* N. F. LVII, p. 363 y sgs.

20. A. Lange, *Op. cit.,* I, pp. 126-127.

21. Sobre la composición del libro V, cfr. K. Barwick, "Kompositionproblems im 5 Buche des Lukrez", *Philologus* 1943-85, p. 193 y sgs.; A. Dyroff, "Das 5 Buch des Lukrez", *Jahrbuch, f.d. Gymnasialwesen,* 1905, p. 184 y sgs.

VII

PSICOLOGIA, ANTROPOLOGIA Y BIOLOGIA

DESPUES de haber dedicado los dos primeros libros de su poema a la ontología y la cosmogonía, es decir, a la naturaleza y los movimientos de los átomos en el vacío, Lucrecio se ocupa, en el libro tercero, de la psicología y la antropología, esto es, del alma y del hombre. Y así como en los dos primeros libros el propósito era erradicar el temor a los dioses y al destino, aquí la meta es liberar el hombre del miedo a la muerte:

hasce secundum res animi natura videtur
atque anima claranda meis iam versibus esse
et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui vitam turbat ab imo.

(Me parece que, según esto, se debe aclarar ya en mis versos la naturaleza del ánimo y del alma y expulsar aquel miedo del Aqueronte que perturba enteramente la vida humana desde lo profundo.) (III, 35-38).

Temer a la muerte y, sobre todo, temerla como el mal supremo, es algo irracional [1]. En realidad, las enfermedades y dolores que llenan la vida, y una existencia deshonesta, mancillada por bajas pasiones, como la avaricia y la envidia, son mucho más temibles que la muerte. El miedo que de ella se siente ha engendrado con frecuencia la traición a la patria y el olvido del amor filial y, lo que es más digno de mención, la búsqueda deliberada de la misma muerte. Ya el antiguo maestro Demócrito había dicho: "Los hombres, al huir de la muerte, la buscan" (Stob. III, 4, 77) [2].

Para lograr el propósito enunciado, Lucrecio quiere dejar sentadas las siguientes tesis antropológicas y psicológicas: 1) el espíritu se reduce al cuerpo y constituye una parte del mismo; 2) el alma es también de naturaleza corpórea y forma parte del cuerpo; 3) no se puede decir que el alma sea sólo el resultado de las relaciones de las partes del cuerpo entre sí, esto es, una armonía; y 4) el alma y el espíritu constituyen una sustancia única [3].

El espíritu o ánimo *(animus, mens),* sede del pensamiento, es una parte del cuerpo del hombre, igual que las manos, los pies y los ojos:

Primum animum dico, mentem quae saepe vocamus,
in quo consilium vitae regimenque locatum est,
esse hominis partem nilo minus ac manus et pes
atque oculei partes animantis totius extent.

(En primer término, digo que *el espíritu,* al que con frecuencia llamamos mente, en el cual reside el rumbo y la dirección de la vida, es una parte del hombre, no menos que las manos, los pies y los ojos constituyen partes del todo animado.) (III, 94-97).

También *el alma* es una parte del cuerpo. Lo integra físicamente y, como el espíritu, puede sumarse a las otras partes del todo orgánico:

Nunc animam quoque ut in membris congnoscere possis
esse...

(Ahora, para que puedas darte cuenta de que también el alma está entre los miembros...) (II, 117-118).

Esto quiere decir que Lucrecio no acepta la explicación, también materialista, de ciertos pitagóricos (a quienes Aristóteles refuta en el *De anima*), según la cual

el alma no es una parte o un elemento del cuerpo, sino el resultado de las relaciones equilibradas, esto es, armoniosas entre sus partes o elementos (lo cual implica que no es sino un epifenómeno y que perecerá cuando las partes o elementos del cuerpo lo hagan o cuando se deterioren sus relaciones armónicas):

neque harmonia corpus sentire sollere

(y que el cuerpo no suele sentir gracias a la armonía.) (III, 118).

En este punto, la doctrina de Lucrecio es, si cabe, más materialista que la de los aludidos pitagóricos ya que, como Epicuro, hace consistir el alma en un mero órgano del cuerpo. Ella está formada por aire y viento cálido, que abandona al cuerpo cuando sobreviene la muerte:

Est igitur calor ac ventus vitalis in ipso
corpore qui nobis moribundos deserit artus.

(Hay, por consiguiente, en el mismo cuerpo, un calor y un viento vital, que deja nuestras moribundas articulaciones.) (III, 128-129).

La concepción de Lucrecio se parece no sólo a la de Anaxímenes, para quien el alma es aire y viento (Aët. I, 3,4), y a la de Anaxágoras, Arquelao y Diógenes de Apolonia (Aët, IV, 3,2), sino también a la Homero y de la tradición popular (cfr. *Ilíada* IX, 409, XVI, 856, etc.). Pero es evidente que su fuente inmediata sigue siendo Epicuro, el cual, escribiendo a Herodoto, dice: "El alma es un cuerpo de partículas sutiles distribuidas a través de todo el conjunto, y que mucho se parece a un viento que tiene una mezcla de calor y es en cierto modo semejante a aquél; en cierto modo, a éste." (Πρός 'Ηρόδοτον 63).

Por otra parte, espíritu y alma están íntimamente vinculados; más aún, no son sino una sola naturaleza y una sola sustancia, aunque solemos denominar "espíritu" a lo que rige y gobierna el cuerpo como pensamiento e intelecto:

Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium quod nos animum mentemque vocamus.

(Digo ahora que espíritu y alma se conectan entre sí y constituyen una única naturaleza, pero que hay como una cabeza, y que domina en todo el cuerpo el pensamiento, al que llamamos espíritu y mente.) (III, 136-139).

El espíritu tiene su sede en el pecho, ya que allí se experimenta tanto el miedo como la alegría. En esto, Lucrecio y Epicuro siguen, hasta cierto punto al menos, la inspiración aristotélica, que hace de la región cardiaca el *sensorium principale* (ἡγημονικόν), el órgano que coordina y supervisa toda actividad sensorial.

También se acerca aquí Lucrecio a Empédocles [4], a quien sigue algunas veces (aunque más en la forma que en el fondo y la doctrina).

El alma, en cambio, se encuentra dispersa, como se dijo, a través de todo el cuerpo y está subordinada al espíritu. Este es el único que por sí mismo piensa y goza, con independencia del alma y del cuerpo. El espíritu supone, en efecto, la autoconciencia y constituye por eso el yo, es decir, el sujeto propiamente tal, la verdadera sede del pensamiento y del placer (así como de su contrario, el dolor).

La prueba de que tanto el alma como el espíritu son realidades materiales, de la misma naturaleza que el

cuerpo humano, es que son capaces de influir sobre este último.

Al optar así por el monismo antropológico, Lucrecio no sólo continúa la concepción cosmológica antes defendida por él, esto es, el monismo materialista y mecanicista, sino que también evita las graves dificultades que surgen en el dualismo, cuando pretende explicar la acción de una sustancia espiritual (inextensa) sobre otra material (extensa). Descartes, que acoge la explicación mecanicista del mundo físico, se debatirá tan desesperadamente en este problema, planteado por su dualismo antropológico, que llegará a recurrir al ridículo expediente de la glándula pineal. Sin contar con que todos los dualistas, ya desde Platón, son incapaces de dar razón del hecho fundamental de la unidad del ser humano. Pero, por otra parte, es bastante claro que el monismo antropológico no deja de presentar también algunos graves problemas, sobre todo cuando asume la forma de un materialismo mecanicista, como en el caso de Lucrecio y Epicuro. Así, por ejemplo, el de la compatibilidad del alma y el espíritu, entendidos como partes del cuerpo y como realidades meramente físicas, con la libertad necesaria para fundamentar una doctrina moral. De aquí surge la discutida y discutible idea del *clinamen*.

El espíritu está formado, para Lucrecio, por átomos lisos, esféricos y sumamente sutiles, a fin de que un leve impulso sea suficiente para ponerlos en movimiento. Cuando un hombre muere, es decir, cuando el alma y el espíritu abandonan el cuerpo, éste no pesa menos que antes, mientras estaba vivo. Ello se debe precisamente a la pequeñez y sutileza de los átomos del espíritu y del alma, los cuales se dispersan como la fragancia del vino o de un delicado ungüento:

Quod genus est Bacchi cum flos evanuit aut cum
spiritus ungüenti suavis diffugit in auras.

(De esta clase es la fragancia de Baco cuando se desvanece, o el aroma de un suave ungüento cuando en el aire se disipa.) (III, 221-222).

Esta sustancia material que es el alma está integrada, a su vez, por cuatro elementos: 1) aura ligera, que sale como aliento vital cuando el hombre expira; 2) vapor cálido, mezclado con el aliento; 3) aire, contenido en el vapor, ya que no hay calor alguno que no se encuentre mezclado con algo del aire; y 4) materia innominada, de la cual proviene el psiquismo y la sensibilidad.

Tal materia sin nombre es la más sutil y móvil de todas las sustancias; sus átomos son los más pequeños y livianos. Ella distribuye los movimientos sensoriales a través del cuerpo e impulsa la sangre; a ella se debe tanto el placer como el dolor que experimentamos:

qua neque mobilius quicquam neve tenuius extat;
nec magis e parvis et levibus est elementis
sensiferos motus quae didit prima per artus...
concutitur sanguis, tum viscera persentiscunt
omnia, postremis datur ossibus atque medullis
sive voluptas est sive est contrarius ardor.

(Nada hay más móvil y más tenue que ella. No consta de elementos más tenues y ligeros, la que, ante todo, reparte a través de los miembros los movimientos sensibles... se sacude la sangre, todas las vísceras son entonces penetradas por la sensación, se brinda hasta a los últimos huesos, ya sea el placer, ya el contrario fuego.) (III, 243-245, 249-251).

Esta sustancia, que, por lo visto, constituye algo así como el alma del alma, sería, según Lucrecio, la menos

corporal de las sustancias corpóreas, si en la corporeidad se pudieran establecer realmente grados y si con respecto a ella se pudiera hablar de más y de menos [5].

Aunque los cuatro elementos que forman la naturaleza del alma se hallan íntima y estrechamente vinculados entre sí, la cuarta sustancia a la cual nos referimos se sitúa siempre en las regiones más recónditas del cuerpo humano.

> *nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro*
> *atque anima est animae proporro totius ipsa.*

(y no hay nada en nuestro cuerpo más profundo que ella y ella misma es, realmente, el alma de toda el alma.) (III, 274-275).

Los otros elementos aparecen diversamente combinados y mezclados según proporciones diferentes, de tal modo que dichas proporciones determinan los temperamentos de hombres y animales. Así, el calor domina en aquellas especies cuyos ardientes corazones fácilmente las inclinan a la ira (como en los leones), mientras el frío, por medio de heladas ráfagas que recorren las entrañas, hace temblorosas y tímidas otras especies (como los ciervos). Cosa semejante sucede entre los hombres. Aunque la educación los pule y los asemeja entre sí, la naturaleza los sigue diferenciando, y así unos son propensos a la ira, otros al miedo, otros a la pusilanimidad, según sus temperamentos. Las causas invisibles de éstos no las expone el filósofo-poeta, y aunque quisiera hacerlo, no le resultaría fácil hallar tantas denominaciones como serían necesarias para designar los principios de los cuales surge la diversidad de los seres humanos.

De todas maneras, los restos del temperamento que la educación no ha conseguido pulir —añade— no cons-

tituyen un obstáculo que nos impida vivir una vida feliz. Desde este punto de vista, Lucrecio anticipa el iluminismo de Helvetius con su confianza suprema en la educación, pero, por otra parte, no hace sino continuar las ideas de Demócrito, el cual decía: "La naturaleza y la educación son afines, pues la educación cambia la forma del hombre, y al cambiarla, hace las veces de naturaleza." (Clem., *Strom.* IV, 151; Stob. *Ecl.* II, 31, 65 p. 213, 1=68 B 33)[9].

Así como los diferentes elementos del alma (la cual, según vimos, no es, para Lucrecio, simple, contrariamente a lo que Platón sostiene, aunque es bien sabido que, por otro lado, éste habla en la *República* de tres partes del alma) se encuentran estrechamente unidos entre sí, así también el alma, en su conjunto, y el cuerpo, con todas sus partes, mantienen relaciones de íntima cooperación. La una y el otro intercambian sin cesar acciones diversas, se intercondicionan, dan y reciben recíprocamente. De esta interacción puede decirse que surgen la vida y la sensibilidad; a ella se debe también la unidad del ser orgánico. Cuando ella cesa, se produce la muerte.

Así como para los órficos el cuerpo era el sepulcro del alma (σῶμα-σῆμα) y para los pitagóricos y para Platón era su cárcel, para Epicuro y Lucrecio no es sino su casa y su fortaleza, ya que, sin el cuerpo, el alma se dispersaría en una multitud de átomos solitarios. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo no podría cumplir sus funciones ni desempeñarse como tal si no fuera por la acción del alma. Sin ella no podría nacer ni crecer ni siquiera persistir en su ser puramente material y acabaría disgregándose:

Praeterea corpus per se nec gignitur umquam
nec crescit neque post mortem durare videtur.

(Además, el cuerpo nunca por sí mismo se genera, ni crece ni parece perdurar después de la muerte.) (III, 337-338).

Para ser exactos en el símil, habría que decir que el alma es con relación al cuerpo como un hombre que se alberga en una casa pero que, al mismo tiempo, la va construyendo y reparando de continuo mientras la habita.

Cuerpo y alma sólo pueden existir y funcionar unidos, y así lo aprenden ellos mismos desde el seno materno.

No se debe afirmar que el cuerpo es incapaz de sentir, aunque es cierto que, cuando el alma se separa de él, se ve privado de toda sensibilidad. Esta, en efecto, no viene a ser sino un accidente del cuerpo.

Demócrito, a quien, como hemos visto, Lucrecio venera y sigue en muchas de sus opiniones, se equivoca, sin embargo, según él, cuando afirma que cada uno de los elementos corpóreos se junta con cada uno de los elementos psíquicos y alterna con ellos para formar los diferentes órganos del cuerpo, ya que los átomos del alma son mucho más sutiles que los del cuerpo [7].

El espíritu es más importante que el alma para la vida. La prueba de ello está en que cuando él padece un perjuicio o una alteración cualquiera, el hombre perece; en cambio, aunque el alma sufra gran detrimento, no por ello se extingue la vida.

Tanto empeño como Platón puso en demostrar la inmortalidad del alma, pone Epicuro, junto con Lucrecio, en probar su mortalidad [8].

Para el filósofo-poeta latino, ella corre la misma suerte que su receptáculo, el cuerpo, porque, en definitiva, está integrada, como él, por átomos.

Nace con él, con él crece y se desarrolla, con él ha de morir también. Epicuro argumenta que el alma no puede ser incorporal porque, si lo fuera, sería igual al vacío, que es lo único que tiene una existencia independiente del cuerpo (esto es, de los átomos), y en tal caso no podría obrar ni recibir la acción de otro agente (Πρός Ἡρόδοτον 67).

Pero —puede inferirse— no siendo incorporal, ¿por qué ha de dejar de ser mortal?

Ella está sujeta, como el cuerpo, a accidentes, enfermedades y toda clase de desórdenes. Por consiguiente, como el cuerpo, está sujeta a la muerte.

A decir verdad, la muerte en el ser humano constituye, según Lucrecio, un proceso más que un suceso, y se produce paulatinamente. Los elementos del alma van abandonando el cuerpo de una manera gradual.

Si el espíritu es, como antes dijimos, una parte o un órgano del cuerpo, ha de morir al separarse de éste, del mismo modo que mueren todas las partes u órganos corporales cuando se separan de él. Así como la mano, el ojo o la nariz, separados del cuerpo, están muertos (y ni siquiera se puede decir ya con propiedad que son órganos del cuerpo), así también está muerto el espíritu separado de él:

> *Et quoniam mens est hominis pars una, loco quae*
> *fixa manet certo, velut aures atque oculi sunt*
> *atque alii sensus qui vitam cumque gubernant,*
> *et veluti manus atque oculus naresve seorsum*
> *secreta ab novis nequeunt sentire neque esse*
> *sed tamen in parvo licuntur tempore tabe,*
> *sic animus per se non quit sine corpore et ipso*
> *esse homine...*

(Y, puesto que la mente es una parte del hombre, que permanece fija en un lugar determinado, como lo son las

orejas y los ojos y los otros sentidos que rigen en conjunto la vida, y como las manos y ojos o narices separadas de nosotros no pueden sentir ni existir, sino que, por el contrario, en poco tiempo se disuelven en basura, así el espíritu no puede de por sí existir sin el cuerpo y el mismo hombre.) (III, 548-555). La fuerza vital del cuerpo y la del alma y el espíritu no funcionan sino unidas.

Así como el ojo, arrancado de la cara, no es capaz de ver, así el alma y el espíritu, arrancados del cuerpo, parecen ser del todo impotentes para mover, sentir, desear, entender, etc.

No se puede pensar que el alma, al disolverse en el aire, cuando un hombre expira, sea apta para conferir vida y sensibilidad al aire que la acoge en su seno. La sensibilidad que le es propia queda anulada en el instante en que se separa del cuerpo humano.

Tampoco cabe imaginar que la leve exhalación que deja escapar el hombre al morir constituya toda la sustancia del alma. Tal idea correspondía a las creencias populares, como se puede inferir de los poemas homéricos. Y aunque Lucrecio no la rechaza de un modo absoluto, se esfuerza por matizarla, haciendo notar que el alma decae y va muriendo paulatinamente en las diversas partes del cuerpo y en los diversos órganos de los sentidos.

Ningún moribundo puede advertir que toda el alma se le va de todo el cuerpo. La siente, más bien, desfallecer poco a poco en cada lugar, así como siente que paulatinamente se extinguen sus sentidos.

Ahora bien, si nuestro espíritu fuera inmortal, cuando la muerte se avecina y comienza la agonía, debería regocijarse por salir y dejar su antiguo vestido, como su-

cede con las víboras que renuevan periódicamente su piel:

Quod si inmortalis nostra foret mens,
non tam se moriens dissolvi conquereretur,
sed magis ire foras vestemque relinquere, ut anguis.

(Porque si nuestra mente fuera inmortal, no se quejaría, al morir, tanto, sino que más bien se alegraría de salir y dejar su vestido, como la víbora.) (III, 612-614).

Pero el principal argumento contra la inmortalidad del alma está tomado del carácter divisible de la misma. Si ella puede ser partida en dos con un hacha, como el cuerpo, es evidente que no puede ser considerada inmortal.

Por otra parte, si lo fuera y se uniera con el cuerpo (viniendo de afuera) en el momento del nacimiento, debería recordar su vida anterior, porque si pierde por completo la memoria de lo que antes fue, es lo mismo que si hubiese muerto, y en tal caso habría que decir que el alma anterior pereció y que la que ahora se une con el cuerpo es creada en este mismo instante.

Advertimos, además, que el alma crece y se desarrolla junto con el cuerpo. Ahora bien, si ella existiese ya como sustancia perfecta en el momento de su unión con el cuerpo, no podría ni debería crecer.

Y si se supusiese que vive aislada y solitaria, no podría explicarse por qué anima y presta vida y sensibilidad a todas las partes del cuerpo humano.

Más todavía: aunque el alma viniera del exterior, de un mundo superior e hiperuranio, lo cierto es que, al entrar en el cuerpo, se dispersa por todas sus regiones e impregna todos sus órganos, con lo cual resulta tan mortal como ellos mismos [9].

Otro argumento aducido por el filósofo-poeta contra la inmortalidad del alma resulta un tanto curioso y pintoresco, ya que se basa en el supuesto de que los gusanos aparecidos en el cadáver se originan en los restos del alma que allí permanecen.

Cabe preguntarse, en efecto, si en el cadáver quedan simientes del alma o no. Si admitimos que quedan, debe concluirse que el alma es divisible y, por consiguiente, perecedera. Si sostenemos lo contrario, ¿cómo podríamos explicar el origen de los gusanos que bullen en los cuerpos de los muertos?

La doctrina de la metempsicosis o transmigración de las almas, enseñada ya por los órficos, abrazada por los pitagóricos, defendida por Platón, es la forma principal que asume, para Lucrecio, la creencia en la inmortalidad del alma. De ahí el especial empeño que pone en refutarla.

No se contenta, por cierto, como Jenófanes, con burlarse de ella (21 B 7 Diels). Lucrecio no sabe hacer vibrar la cuerda satírica. Su falta de humor, su talante melancólico, le dan a veces un aire de *magister* escolástico que ordena uno tras otro sus silogismos.

Si el alma no muriera con el cuerpo sino que pasara de éste a otro, no podría explicarse por qué se trasmiten los caracteres de cada especie: por qué son siempre feroces los leones; astutas las zorras, tímidos los ciervos; por qué no se mezclan y confunden los rasgos y hábitos de los distintos animales, de modo que el bravo perro hircano escape ante el ciervo y el halcón se asuste de la paloma. Opone así, como se ve, las leyes biológicas de la herencia a las presuntas leyes metafísico-escatológicas de la metempsicosis. Quienes la defienden afirman sin duda que el alma, aunque inmortal en su esencia, cambia al pasar de un cuerpo a otro. Pero tal afirmación

encierra, para Lucrecio, un equívoco: Lo que realmente cambia deja de ser, porque sus partes se separan y adquieren otro orden y otra posición. Y lo que hace que un ser sea lo que es son sus átomos y el orden y la posición de los mismos. Cambiar de orden y posición los átomos equivale a dejar de ser lo que se es y a dejar de existir como tal ente.

Si se replica que las almas de los hombres sólo pasan a otros cuerpos humanos, cabe preguntar aún cómo es posible que el alma de un sabio se torne imbécil y por qué razón no vemos nunca que la de un niño revele la experiencia vital de un alma adulta.

Se volverá a argüir que el alma se hace infantil cuando se aloja en un cuerpo infantil. Pero entonces habrá que confesar que ella es también mortal, ya que al mudarse de cuerpo es despojada tan absolutamente de la vida y la sensibilidad que antes tenía. Aquí la argumentación se asemeja a la del anacoreta cristiano en el *Diálogo con Trifón*, de Justino Mártir.

Si el alma crece y se fortalece junto con el cuerpo y, junto con él, arriba a la culminación de su existencia, es simplemente porque tiene el mismo origen que él. Si huye de un cuerpo enfermo, viejo y ruinoso, es porque teme quedar enclaustrada en una morada que se derrumba, cosa que no podría temer si fuera inmortal.

La doctrina de la metempsicosis nos lleva, según Lucrecio, a una serie de consecuencias ridículas. Imagina, por ejemplo, que las almas inmortales se encuentran pendientes de los partos de los animales y pugnan entre sí para ser las primeras en penetrar en los cuerpos que se van engendrando, o que ellas han concertado entre sí una especie de contrato por el cual la que primero llegue, primero ha de entrar[10].

Ya recordamos que Jenófanes, el bardo errante y polemista, se burlaba de la creencia de órficos y pitagóricos en la metempsicosis: "Y dicen que en cierta ocasión, al pasar mientras un perrito era golpeado, se compadeció de él y profirió estas palabras: deja de zurrarlo pues es, sin duda, el alma de un amigo a la que he reconocido cuando lo oí gritar." (Diog. VIII, 36=21 B 7).

El espíritu no puede originarse, para Lucrecio, sino en el cuerpo y no puede vivir sino dentro de él:

Sic animi natura nequit sine corpore oriri
sola neque a nervis et sanguine longiter esse.

(Así, la naturaleza del espíritu no puede nacer sin el cuerpo, ni existir sola, lejos de los nervios y la sangre.) (III, 788-789).

Llama en esto la atención no tanto el hecho de que se vincule al espíritu con la sangre (como Empédocles vinculaba al alma), sino, sobre todo, la relación establecida por Lucrecio entre espíritu y sistema nervioso, aun cuando estuviera sin duda lejos de conocer las funciones que la moderna fisiología le asigna a este último.

Lucrecio parece particularmente sensible a los problemas que el dualismo suscita: para él, resulta absurdo aparear lo mortal con lo inmortal e imaginar que puedan convivir y cooperar un cuerpo perecedero y un alma-espíritu eterna.

Para que un ente sea eterno, por otra parte, tendrá que ser tan indivisible como el átomo o tan impasible como el vacío, o tan infinito que no haya fuera de él espacio alguno desde donde se le pueda atacar y vulnerar o hacia donde puedan huir sus partes disgregadas, como el universo mismo.

Considerar al alma como inmortal porque no la pueden afectar enfermedades es también grave equivocación, ya que son muchas las que ella suele padecer (remordimientos, angustias, demencia, etc.). Pero lo que más importa es comprender que la muerte misma no es nada y en nada puede afectarnos. He aquí la meta a la cual tiende toda esta argumentación que hallamos en el libro tercero.

Una vez que el alma se desvincule del cuerpo, nada sentiremos y de nada tendremos conciencia. Nada podrá afectarnos, por consiguiente, después de la muerte. Y de la misma manera que, antes de nuestro nacimiento, no experimentamos dolor ni turbación alguna cuando los cartagineses atacaron con furia a los romanos y el estrépito de la guerra llenó el mundo, tampoco hemos de sufrir ni de angustiarnos, suceda lo que sucediere, una vez que estemos muertos, aunque la tierra se mezcle con el mar y el mar con el cielo. Después de morir, estaremos tan al abrigo de todo dolor como antes de nacer. Como bien dice G. Deleuze (*Lógica del sentido,* 1971, p. 347), para Lucrecio, "la desazón del alma está hecha, pues, del miedo a morir cuando todavía no estamos muertos, pero también del miedo de no estar todavía muertos cuando ya lo estemos".

Aunque supongamos que el alma y el espíritu, separados del cuerpo, siguen sintiendo, ello no podría afectarnos a nosotros, porque nuestro *yo* surge precisamente de la integración de esa alma y ese espíritu con este cuerpo. En todo caso, quien sentiría y podría padecer angustia, etc., no sería yo, sino otro sujeto diferente. Y si, suponiendo aún más, imagináramos que después de la muerte la materia de nuestro cuerpo vuelve a unirse y comienza a disfrutar otra vez de la vida, tampoco esto podría interesarnos en absoluto, ya que, des-

pués de ser cortada la corriente de nuestra conciencia, este ente, así reconstruido, ya no sería nuestro yo.

Lucrecio es tal vez el filósofo antiguo que más se interesó por el problema de la identidad ontológica y psicológica del yo y por la cuestión de sus límites. Llega inclusive a imaginar un eterno retorno que, para el yo, no sería en realidad ningún retorno. En efecto, si tenemos en cuenta la enorme duración del tiempo pasado y la diversidad de los cambios y combinaciones atómicas, no nos será difícil representarnos la actual constitución de las cosas como una reiteración de otra que ya se dio en tiempos pretéritos, y suponer que los mismos átomos que ahora integran nuestros cuerpos se encontraron antes muchas veces en el mismo orden y en la misma posición en que ahora están. Esto no obstante, no guardamos recuerdo alguno de todo ello. Y la razón es que, mientras tanto, la existencia se interrumpió y con ella la conciencia, y los elementos entraron en mil combinaciones diversas. Ahora bien, no tener conciencia de la propia identidad equivale, para Lucrecio, a perder dicha identidad. De otro modo, se vería obligado a admitir, en cierto sentido y en ninguna medida, la doctrina de la metempsicosis y de la inmortalidad (no sólo del alma sino también del cuerpo).

Para que un sujeto pueda padecer en el porvenir tiene que persistir su yo. En caso contrario no será él quien padezca, y no se podrá decir que la desgracia ha vuelto a cebarse en él. Y, puesto que la muerte hace que esto sea imposible, al destruir la identidad del yo, cabe inferir que ningún temor a la muerte se debe abrigar, pues quien no existe tampoco puede ser desgraciado y, una vez que la muerte imperecedera le ha arrebatado la vida, nada puede importarle haber nacido o no:

Debet enim, misere si forte aegreque futurumst
ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit
accidere, id quoniam mors eximit, esseque probet
illum cui possint incommoda conciliari,
scire licet nobis nil esse in morte timendum
nec miserum fieri qui non est posse neque hilum
diferre an ullo fuerit iam tempore natus,
mortalem vitam mors cum inmortalis ademit.

(En efecto, si el futuro es tal vez mísero y doloroso, también debe existir en ese tiempo el mismo a quien le pueda suceder el mal; y puesto que la muerte evita que exista aquel a quien puedan tales males sobrevenirle, puede entenderse que en la muerte nada temible hay; que no puede tornarse desdichado quien no existe y que, para él, es lo mismo que si nunca hubiera nacido, una vez que la muerte inmortal lo despojó de su mortal vida.) (III, 862-869)[11].

Sobre la muerte el común de los hombres conserva muchos y graves prejuicios. Aun aquel que afirma no admitir ningún género de sobrevivencia, sigue creyendo ocultamente (esto es, inconscientemente) en el más allá, cuando se lamenta y teme la podredumbre del sepulcro o las llamas de la pira fúnebre. El mismo es incapaz de tomar distancia frente al cadáver y supone que en él sigue de algún modo viviendo. Para quien se comporta filosóficamente (esto es, lógica y racionalmente), el cadáver resulta algo por completo indiferente. Nada más lejos, como se ve, de Lucrecio, que el culto romano de los antepasados o que el posterior culto cristiano del cadáver. Para él, carecen de sentido los lamentos que suelen proferirse ante los muertos. Verdad es que el difunto no gozará ya del cariño de su mujer y de sus hijos, pero también es cierto que no tendrá que preocuparse o temer ya por ellos. Algunos, al pensar, mien-

tras beben, en la muerte, se lamentan de la fugacidad de los placeres, como si la más temible desdicha que la muerte pudiera traerles fuera el tormento de la sed. ¿Acaso cuando dormimos sentimos nostalgia de la vigilia? Si la vida nos resultó agradable y hemos podido gozar de los placeres que ella brinda, debemos retirarnos satisfechos; si, por el contrario, fue para nosotros pesada y dolorosa, es preferbile sin duda no agregarle nuevos sufrimientos. En cualquier caso, la muerte deberá ser acogida por nosotros con satisfacción.

Si dirigimos la vista hacia el pasado, veremos que los innumerables siglos transcurridos no representan nada para nuestra existencia. En ellos podemos encontrar una imagen de los innumerables siglos que transcurrirán después de nuestra muerte, los cuales tampoco tendrán ningún significado para nosotros.

Decía Epicuro: "La muerte no es nada para nosotros; lo que se ha disuelto, en efecto, no siente; pero lo que no siente, nada es para nosotros." (Κύριαι δόξαι II).

Escribiendo a Meneceo, el mismo Epicuro aconsejaba: "Habitúate a considerar que la muerte nada es para nosotros; ya que todo lo bueno y lo malo está en la sensación, y la muerte es la carencia de la sensación." (Πρός Μενοικέα 124).

La argumentación epicúrea es reproducida por Cicerón en su alegato de *contemnenda morte* y, más tarde, también por Schopenhauer [12]. En ella no deja de haber, sin embargo, un cierto aire sofístico. Como agudamente observa Guyau, "una cosa es la nada que precede a nuestro nacimiento y conduce a nuestra existencia y otra distinta es la existencia que conduce a la nada". En realidad, la nada pretérita no perjudica nuestra existencia actual (recordemos que ésta se define, para Lucrecio y Epicuro, por la autoconciencia); la nada futura

puede aniquilarla en un instante. Es mucho más fácil conformarse por no haber conseguido un bien cualquiera que por haberlo perdido una vez que se lo poseía [18].

Pero depués de haber argumentado contra el temor a la muerte misma, Lucrecio debe enfrentar todavía el temor a lo que está más allá de la muerte, a fin de liberar al hombre de toda escatología y del horror a la ultratumba.

El hecho de que una parte de las clases media y alta de Roma hubiera ya en aquella época abandonado su fe literal en la mitología, no significa por cierto que la mayoría de la gente estuviera libre de supersticiosos y angustiantes temores frente al más allá.

Las terribles penas del profundo Aqueronte —dice Lucrecio— las encontramos, en realidad, en nuestra vida:

Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo
prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis

(Y todas aquellas cosas que según la tradición se dan en el profundo Aqueronte, están en nuestra propia vida.) (III, 978-979). Intenta explicar así el mito como una proyección fantástica de la realidad de la existencia humana. El procedimiento, típico del materialismo de todas las épocas, contiene ya, *in nuce,* el método que seguirá Feuerbach en su *Esencia de la religión.*

El tormento de Tántalo, que teme de continuo la roca suspendida sobre su cabeza, representa el vano terror que suelen sentir los hombres ante la divinidad y el destino. Los buitres que, durante toda la eternidad, devoran el cuerpo de Tición (cosa matemáticamente imposible, aunque éste tuviera miembros tan ingentes como el universo todo) no son sino los deseos, angustias y pasiones, que devoraron sin cesar el alma de los mortales.

La tortura de Sísifo es la de quienes buscan el poder, padecen por conquistarlo y nunca lo consiguen. Las vírgenes que echan agua en una vasija llena de agujeros simbolizan a quienes alimentan sus deseos y sus apetitos, sin saciarlos jamás. El Cancerbero, las Furias, el Tártaro con su fuego devorador, significan mitológicamente los remordimientos que los humanos sienten por sus crímenes y delitos, más allá de los castigos reales que la sociedad les inflige o deja de infligirles [14].

Este método de interpretación proyectiva de la mitología utilizado así por Lucrecio tiene algo en común con el que pusieron en boga los estoicos, cuyos precedentes remotos podemos encontrar en Demócrito y, aun antes, en Heráclito [15]. Pero es claro que el mismo adquiere, en el contexto del pensamiento materialista de Lucrecio, un significado especial, que lo contrapone al que tiene para los estoicos. En efecto, la interpretación alegórica les sirve a éstos para ilustrar una concepción físico-teológica o físico-metafísica; en Lucrecio, por el contrario, la proyección alude a una concreta realidad existencial y humana. Para los estoicos, la mitología es metáfora de la realidad; para Lucrecio, versión fantástica de nuestros deseos y temores.

Ello no impide, sin duda, que la argumentación lucreciana contra el temor a la muerte y a la nada manifieste algunas veces un carácter retórico más que existencial. Así, por ej., en el siguiente argumento *ad hominem* que no logrará convencer ni consolar jamás a un moribundo: "Murió Anco y murió Escipión el Africano; murieron Homero, Demócrito y Epicuro, ¿por qué no habías de morir también tú, que vives como si estuvieras muerto y duermes y sueñas y libras tu mente a inútiles temores y fluctúas entre el abatimiento y la duda?"[16]

En definitiva, puede decirse que en Lucrecio predomina un espíritu iluminista, en cuanto el temor a la muerte es considerado por él como producto de la ignorancia. Sólo el conocimiento puede salvarnos de ese temor y hacernos felices. Saber racionalmente (no por fe o por revelación) equivale a vivir serenamente. La razón es el único antídoto contra la angustia de la finitud.

Por lo común, los hombres tratan de huir de sí mismos. Pero, como esto resulta imposible, permanecen, mal que les pese, vinculados a sus propias individualidades y llegan a aborrecerlas porque desconocen las verdaderas causas de su desgracia. Si las entendieran, tratarían de penetrar en la naturaleza de las cosas y verían cuán irracional es el deseo de vivir a toda costa y el temor de la muerte.

Por más tiempo que vivamos, al fin de la vida nos espera siempre la muerte, y la duración del no ser que con ella nos llega sobrepasará siempre infinitamente a la de nuestro ser, tanto para quien muere hoy como para quien murió en un lejano pasado:

> *Proinde licet quot vis vivendo condere saecla;*
> *mors aeterna tamen nilo minus illa manebit,*
> *nec minus ille diu iam non erit ex hodierno*
> *lumine qui finem vitai fecit, et ille,*
> *mensibus atque annis qui multis occidit ante.*

(Por tanto, puedes abarcar viviendo cuantos siglos quieras, no por eso la muerte dejará de ser menos eterna, ni habrá dejado de existir menos aquel que encontró en el día de hoy el fin de su vida que aquel que murió hace muchos meses y años.) (III, 1090-1094).

Lucrecio, que se ocupa largamente de la naturaleza del alma y de la muerte, según acabamos de ver, no deja de explicar también el origen de la vida, vegetal, animal y humana.

Principio genus herbarum viridemque nitorem
terra dedit circum collis, camposque per omnis
florida fulserunt vividanti prata colore,
arboribusque datumst variis exinde per auras
crescendi magnum inmissis certamen habenis.

(Al comienzo, circundó la tierra con toda clase de hierbas y de verde resplandor las colinas, y los floridos prados brillaron con verdeante color a través de todos los campos, y luego diósele a los diversos árboles una gran pujanza para que crecieran a través del aire, libres de frenos.) (III, 783-787).

Esta primacía cronológica de la vida vegetal no la fundamenta, sin duda, Lucrecio en observaciones paleontológicas sino en una sencilla inferencia a partir de algunos hechos de la experiencia cotidiana. Puede haber plantas sin animales; éstos, sin embargo, no podrían subsistir sin las plantas que les sirven de alimento.

Después, a partir de la tierra y no del cielo ni del agua salada o del fondo limoso del mar (como suponía Anaximandro, seguido por Jenófanes, a quienes, sin embargo, Lucrecio no menciona aquí), surgieron las diferentes especies animales. Aún hoy, en efecto —añade para probarlo—, muchos de ellos salen de la tierra, generados por el agua de las lluvias y el calor del sol.

Nam neque de caelo cecidisse animalia possunt
nec terrestria de salsis exisse lacunis.
Linquitr ut merito maternum nomen adepta
terra sit, e terra quonian sunt cuncta creata.
Multaque nunc etiam existunt animalia terris
imbribus et calido solis concreta vapore.

(Porque ni pueden haber caído del cielo los animales ni los terrestres haber salido de saladas lagunas. Resta sólo que la tierra haya logrado con razón el nom-

bre de madre, puesto que de la tierra todas las cosas fueron creadas. Y muchos animales existen, todavía ahora, generados en la tierra por las lluvias y el cálido vapor del sol.) (V, 793-798).

Al principio, la tierra brindaba a los animales recién nacidos la comida; el vapor los vestía; dábales blando lecho la hierba y, como en el joven planeta no había aún fríos o calores extremados, ni vientos violentos, todas las especies crecían y se desarrollaban a la par:

Terra cibum pueris, vestem vapor, herba cubile
praebebat multa et molli lanugine abundans.
At novitas mundi nec frigora dura ciebat
nec nimios aestus nec magnis viribus auras.
Omnia enim pariter crescunt et robora sumunt.

[Daba la tierra alimento a las crías; el vapor, vestido; la hierba, abundante de tupido y blanco vello, lecho. Mas la juventud del mundo no generaba fríos intensos ni calores excesivos ni vientos de gran potencia. Todos (los animales) crecen, pues, y se robustecen al mismo tiempo.] (V, 816-820).

La tierra produjo todas las especies animales, tanto las terrestres como las aéreas, y también la especie humana, y a todas las nutrió, por lo cual bien merece el nombre de madre común:

Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit
humanum atque animal prope certo tempore fudit
omne quod in magnis bacchatur montibu' passim,
aeriasque simul volucres variantibus formis

(Por lo cual, una y otra vez, el nombre de madre que consiguió lo tiene la tierra con razón, ya que ella creó el género humano y dio a luz en determinado momen-

to a todo animal que retoza por doquiera en los grandes montes y al mismo tiempo a las aves de variadas formas.) (V, 821-825).

Pero, si esto es así, cabe preguntar: ¿por qué la tierra no sigue engendrando al presente las diversas especies animales? Lucrecio soluciona el problema diciendo que ella padece en la actualidad un estado de profundo agotamiento. Igual que en los seres vivientes, la edad cambia la condición y naturaleza de la tierra, la cual no es capaz de producir ahora lo que en otras épocas más tempranas:

Sic igitur mundi naturam totius aetas
mutat et ex alio terram status excipit alter:
quod potuit nequit, ut possit quod non tulit ante.

(Así, por consiguiente, la edad cambia la naturaleza del mundo todo, y la tierra múdase de un estado a otro: no puede hacer lo que pudo, para poder lo que antes no logró.) (V, 834-836).

Muchas especies perecieron porque no estaban suficientemente dotadas para sobrevivir: monstruos, como el andrógino, que no formaban parte del sexo masculino ni del femenino; hombres desprovistos de manos, de pies, de ojos o de cara, o con los miembros pegados al cuerpo, incapaces de sortear los peligros del medio o de proveer a sus necesidades vitales.

No porque encuentre verdaderos los antiguos mitos teogónicos y teratológicos (que explícitamente rechaza), sino porque recoge tal vez las observaciones paleontológicas, iniciadas en Grecia con Jenófanes, no duda Lucrecio de que en épocas remotas vivieron especies animales que hoy ya no existen y que tenían características anatómicas muy diferentes a las de todas las especies actuales.

Pero lo importante es la explicación que da del hecho mismo de la aparición y desaparición de tales "monstruos". Para el filósofo-poeta epicúreo, ellos surgieron de una de tantas combinaciones de átomos en el espacio. Si perecieron fue porque no estaban adaptados al medio en que debían vivir y multiplicarse.

Diversos factores, en efecto, deben concurrir, según Lucrecio, para que una especie animal pueda sobrevivir a través de la generación: 1) existencia de alimentos adecuados y suficientes; y 2) condiciones anátomo-fisiológicas bien adaptadas a la reproducción.

Resulta necesario, según esto, que numerosas especies hayan perecido a través de los tiempos por su ineptitud genésica o por la imposibilidad de procurarse alimento. Las que subsisten son las que, por uno u otro medio, lograron solucionar el problema de conservar su vida y de reproducirla. Las zorras lo consiguieron con su astucia, los leones con su ferocidad, los ciervos con su rapidez, los perros, ovejas y vacas porque supieron hacerse útiles al hombre.

Aunque Lucrecio no se refiere explícitamente a la evolución de las especies, es claro que algunas de sus ideas constituyen un precedente notable del darwinismo. Así, la de la adaptación al medio y la de la supervivencia del más apto, con la exclusión de toda teleología orgánica [17].

El hecho de que en la tierra existieran las simientes de muchas especies diversas en la época en que aquélla engendró a los animales no quiere decir, sin embargo, que hayan podido surgir animales mixtos y cuerpos constituidos por dos especies animales diferentes:

Nam quod multa fuere in terris semina rerum
tempore quo primum tellus animalia fudit,

nil tamen est signi mixtas potuisse creari
inter se pecudes compactaque membra animantum.

(Pues que hubiera en la tierra muchas semillas de especies en la época en que por vez primera dio a luz los animales, no constituye prueba alguna de que se hubieran podido mezclar las bestias entre sí y los miembros cohesionados de diferentes seres vivos.) (V, 916-919).

Nunca hubo centauros, dice el filósofo, incansable debelador de la superstición, aunque tal vez el poeta, como poeta, lo lamente. En todo caso, parecería que al sacrificar a los centauros no sólo peca contra la poesía sino también contra la lógica, porque entre las innumerables combinaciones de los átomos no es imposible que se diera alguna vez la que engendra a una bestia mitad hombre y mitad caballo, aunque sin duda no pudiera sobrevivir.

Lucrecio se ocupa también, aplicando una vez más su criterio naturalista, del origen de la especie humana. Pero de esto hablaremos más adelante, en el capítulo IX.

No podemos dar por acabado el presente, de todas maneras, sin explicar sus ideas sobre medicina o, más concretamente, sobre patología.

Ellas se encuentran expuestas en los últimos versos del poema. El libro VI y, junto con él, todo el *De rerum natura* concluyen con una disquisición sobre las causas de las enfermedades y con una descripción de la peste de Atenas.

Tal vez podría pensarse que fuente de la primera fue algún perdido pasaje de Epicuro, aunque más probable parece que Lucrecio se inspirara en un escrito hipocrático. La segunda se basa indudablemente en la descripción que trae Tucídides de aquel memorable y desdichado

acontecimiento (II, 47-52), aunque, como señala Ernout, hay partes que "parecen presentar influencia de escritos hipocráticos y es posible que Lucrecio haya seguido aquí alguna compilación de un polígrafo" [18].

La enfermedad, casi tanto como la muerte, atemoriza a los hombres. Curarla es propio de los médicos y, por eso, Lucrecio, que no lo es, no se ocupa de terapéutica. Pero liberar al espíritu humano de todos los fantasmas que la superstición ha acumulado en torno a sus causas y orígenes, reduciéndolos a hechos puramente físicos, es tarea del filósofo epicúreo. Es, podría decirse, la medicina filosófica que Lucrecio desarrolla al final de su obra.

Aquí, como en todas partes, lo que al poeta-filósofo le interesa no son tanto los fenómenos considerados en sí mismos, objetivamente, cuanto la incidencia de los mismos en la conciencia del sujeto humano.

Si la enfermedad suele provocar dolores físicos, que sólo hasta cierto punto puede la ciencia médica aliviar, comporta también graves padecimientos que se originan sobre todo en la fantasía, y que la filosofía puede y debe disipar [19].

Se trata simplemente de brindar una etiología científica, ajena a toda lucubración mágica o religiosa. Podrá decirse que esto, de por sí, no tranquiliza al enfermo y al moribundo y, más aún, que la descripción de la peste de Atenas, lejos de producir un efecto consolatorio, tiene algo de terrorífico.

Pero lo cierto es que después de tan desoladora descripción, al dolor y a la miseria física no se les añadirá por lo menos el temor de lo sobrenatural. Un filósofo, en cualquier caso, puede sobreponerse a todo sufrimiento corporal —piensa, sin duda, Lucrecio, siguien-

do a su maestro Epicuro— mediante el recuerdo de los placeres gozados, y puede ser feliz aun en el toro de Falaris. Lo fundamental es que el alma no sea turbada por la angustia, por el temor a los fantasmas de la muerte y del más allá.

No puede negarse, sin embargo, que también aquí la anhelada serenidad filosófica es una serenidad melancólica:

Nunc ratio quae sit morbis, aut unde repente
mortiferam possit cladem conflare coorta
morbida vis hominum generi pecudumque catervis,
expediam.

(Explicaré ahora cuál es la razón de las enfermedades, o de dónde viene esa mórbida fuerza que puede repentinamente llevar mortífera destrucción al género humano y a las catervas de las bestias.) (VI, 1090-1093).

Esta peste, originaria de Egipto, cayó sobre el pueblo de Pandión y abatió a los hombres en masa.

Al principio sus síntomas eran los siguientes: cabezas febriles, ojos brillantes, gargantas que manaban sangre, ulceraciones de la laringe, lengua pesada, áspera, sanguinolenta. En el momento en que los gérmenes que causaban la enfermedad llegaban al corazón, todas las defensas del cuerpo se venían abajo. El aliento pestilente se asemejaba al de los muertos insepultos, y el cuerpo entero, al borde ya de la muerte y de la descomposición, era abandonado por las potencias del espíritu.

A los dolores físicos se añadía una honda angustia. El enfermo dejaba escapar una lamentación preñada de gemidos, mientras un incesante espasmo estremecía sus nervios día y noche. El cuerpo se cubría de úlceras que parecían quemaduras, y un ardor interno devoraba a

los hombres hasta sus huesos, lo cual los obligaba a beber sin medida y aun a sumergirse en el agua:

Intima pars hominum vero flagrabat ad ossa,
flagrabat stomacho flamma ut fornacibus intus.
Nil adeo posses cuiquam leve tenueque membris
vertere in utilitatem, at ventum et frigora semper.
In fluvios partim gelidos ardentia morbo
membra dabant nudum iacentes corpus in undas.

(La parte más interna de esos hombres ardía, sin embargo, hasta los huesos; ardía en el estómago como la llama dentro de los hornos. Ni siquiera hubieras conseguido que alguno utilizara algo liviano y tenue sobre sus miembros, expuestos siempre al viento y al frío. Una parte entregaba sus ardientes miembros a los ríos helados y yacía entre las olas con su cuerpo desnudo.) (VI, 1168-1173).

Otros síntomas graves de aquella peste eran: alma angustiada y temerosa, cara sombría, zumbidos en los oídos, respiración demasiado lenta o demasiado presurosa, cuello sudoroso, expectoración azafranada, manos temblorosas y crispadas, frío progresivo desde los pies hacia arriba.

En el momento final, las narices se contraían y aparecían afiladas, los ojos veíanse hundidos, las sienes deprimidas, la boca crispada, la frente tensa. Si alguien evitaba de momento la muerte, se encontraba sometido a una lenta y paulatina pérdida de fuerzas, debido a llagas putrefactas, negros flujos intestinales o poderosa hemorragia nasal. Y si todavía lograba sobrevivir a tal hemorragia, quedaba seriamente afectado en nervios, articulaciones y órganos genitales.

Los cadáveres llenaban la ciudad, las calles, los templos de los dioses:

Multa siti prostrata viam per proque voluta
corpora silanos ad aquarum strata iacebant
... ...
multaque per populi passim loca prompta viasque
... ...
Omnia denique sancta deum delubra replerat
corporibus mors exanimis, onerataque passim
cuncta cadaveribus caelestum templa manebant,
hospitibus loca quae complerant aedituentes.

(Muchos por la sed yacían tirados en la calle o junto a las fuentes... y muchos por doquier en los lugares públicos y vías amontonados... La muerte había llenado, en fin, todos los santos recintos de los dioses de cuerpos exánimes y permanecían repletos de cadáveres todos los templos de los seres celestiales, lugares que los custodios habían henchido de huéspedes.) (VI, 1264-1265, 1267, 1272-1275).

Este tan lúgubre final del poema contrasta, sin duda, con el jocundo canto inicial a Venus como una marcha fúnebre con un epitalamio, pero no parece extraño al realismo y al materialismo del poeta el haber planeado un vasto poema cosmológico que se desarrollara, como la misma realidad cósmica, entre los dos polos del placer y el dolor, de la alegría y el llanto.

Volviendo ahora a las ideas médico-patológicas de Lucrecio, debemos añadir que el mismo no se contenta con una descripción de los síntomas de la enfermedad que asoló a Atenas, sino que también trata de explicar, un poco antes, las causas de las enfermedades en general y de las epidemias en particular.

Discurre de este modo sobre las causas de las enfermedades de hombres y bestias: 1) así como en el aire flotan numerosas simientes que son necesarias para la conser-

vación de la vida, así también se encuentran allí otras muchas capaces de atentar contra la vida y de provocar enfermedades diversas y muerte. Cuando ellas, gracias al azar, se unen, el ambiente se torna malsano. Su origen es doble: *a)* algunas provienen de la atmósfera y descienden en forma de nubes o de niebla; y *b)* otras surgen de la tierra misma en la que las lluvias y el sol crean mefíticos pantanos. 2) Las enfermedades se producen de acuerdo con la diversidad de los climas y las razas. En el medio Egipto encontramos la elefantiasis; en el Atica, el pie de atleta; entre los aqueos, la conjuntivitis. Si cada región ve afectado un órgano distinto del cuerpo, la causa debe ser la diferencia del aire. Por eso, cuando una atmósfera extraña se infiltra, bajo forma de nubes o niebla, en otra, cambia su naturaleza, la corrompe y la hace similar a ella. En tal caso, una hasta entonces ignorada peste invade las aguas, afecta los cereales y cuanto sirve de alimento a hombres y bestias, o permanece directamente flotando en la atmósfera y al respirar la absorben tanto los hombres como los bueyes y las ovejas.

La etiología médica de Lucrecio constituye, sin duda, un notable precedente de la teoría microbiana que será desarrollada luego, a partir de Fracastoro [el cual, en su *Syphilis seu morbus gallicus* (1530) habla, como Lucrecio, de los *semina contagionum* y *semina morbrum*], por una serie de científicos modernos que culmina en Pasteur. Este ofreció la definitiva prueba experimental de la misma y fundó, junto con Koch, la microbiología médica. Es claro que Lucrecio no habla todavía de bacterias vivientes, como tampoco lo hace Fracastoro dieciséis siglos más tarde.

Sin embargo, las simientes a que uno y otro se refieren son no sólo invisibles sino también capaces de

multiplicarse, de infiltrarse en los tejidos orgánicos, de infectar, como verdaderos microorganismos [20]. Por otra parte, Lucrecio tiene el mérito de haber preanunciado el estudio de las endemias y de la medicina regional aunque, evidentemente, la elefantiasis no pueda circunscribirse al Egipto medio, ni la micosis al Atica ni la conjuntivitis a la Acaya.

NOTAS

1. Cfr. C. Pascal, "Morte e resurrezione in Lucrezio", *Rivista di filologia,* 1904, p. 589 y sgs.
2. Cfr. A. K. Michelis, "Death and two poets", *Trans. of American philological association,* 1955, LXXXVI, p. 160 y sgs.; Wallace Barbara Price, *Lucretius and the Diatribe against the fear of death.*
3. Lange, *Op. cit.,* I, p. 118. Cfr. A. Brieger, *Epikurs Lehre von der Seele,* Halle, 1893; P. Boyancé, "La theorie de l'âme chez Lucrèce", *Lettres d'humanité,* 1958, 17, p. 30 y sgs; C. Giussani, *Op. cit.,* pp. 183-217.
4. Cfr. Guthrie, *Op cit.,* II, p. 376.
5. Cfr. Gomperz, ἀσώματον, *Hermes,* 1932; P. Valette; "La doctrine de l'âme chez Lucrèce", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 1934, p. 1 y sgs.
6. P. Shorey, "Democritus on the new education", *Classical Philology,* 1918, pp. 313-314.
7. Cfr. V. E. Alfieri, *Op. cit.,* pp. 149-150.
8. Cfr. G. Santayana, *Op. cit.,* p. 49 y sgs.; E Rhode, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* México, 1948.
9. Cfr. Martha, *Op. cit.,* cap. *1*; Fr. Cumont, *After life in Roman Paganism,* New Haven, 1923.
10. Cfr. W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern,* Stuttgart-Berlin, 1934; A. B. Keith, "Phytagoras and the doctrine of transmigration", *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1909; J. Levy, "Les croyances égyptiennes, grecques et juives sur la vie d'outretombe", *Revue de l'Université de Bruxelles,* 1929; H. W. Schomerus, "Die Seelenwanderungsgedanken im Glauben der Völked", *Zeitschrift für Systematische Theologie,* 1928; J. Reisacker, *Der Todesgedanke bei Griechen,* Trier, 1862.

11. Cfr. C. Pascal, "Mors inmortalis di Lucrezio (III 689)", *Biblioteca di scuole italiane,* 1904, X - 14.

12. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* II, Cap. 41.

13. J. M. Guyau, *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas,* Madrid, 1907, p. 133, n. 1.

14. Cfr. P. E. Lortie, "Crainte anxieuse des enfers chez Lucrèce", *Phoenix,* 1954, 8, p. 47 y sgs.

15. Cfr. O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie,* Leipzig, 1911.

16. Cfr. E. B. Stevens, "A Lucretian topic of consolation", *Classical Weekly,* 1943-1944, p. 139 y sgs. G. Sasso ha insistido, tal vez con exceso, en la historicidad del temor a la muerte en Lucrecio ("Lucrezio: la paura della morte, il primitivismo, il progresso", *Cultura italiana,* 1978 - 16, Nº 2-3, pp. 163-184).

17. Cfr. Singer, *Short History of Biology,* Oxford, 1931; Osborn, *Dai Greci a Darwin,* Torino, 1901; Radl, *Geschichte der biologischen Theorien,* Leipzig, 1905; Nordenkskjold, *Geschichte der Biologie,* Jena, 1926; A. D. Winspear, *Qué ha dicho verdaderamente Lucrecio,* Madrid, 1971, p. 6 y sgs.

18. Ernout, *Op. cit.,* II, p. 145. Cfr. H. Schroeder, *Lucrez und Thukydides,* Strassburg, 1898; Von Martinelli, *Lucretius in Tchucydidea pestis descriptione imitanda quatenus suus esse videatur,* Pisa, 1919.

19. P. Schrijvers, *Op. cit.,* pp. 312-324.

20. Cfr. E. Long, *A History of Pathology,* London, 1928, p. 58 y sgs.; V. Robinson, *The History of Medicine,* New York, 1931, p. 276; J. S. Commager, "Lucretius, interpretation of the plague", *Harvard Studies in Classical Philology,* 1957, p. 105 y sgs.; A. D. Winspear, *Op. cit.,* p. 153.

21. Sobre las fuentes del libro V, cfr. W. Lück, *Die Quellenfrage im 5 und 6 Buch des Lukrez,* Breslau, 1932.

VIII

TEORIA DEL CONOCIMIENTO, DE LA VOLUNTAD Y DEL SEXO

La teoría del conocimiento de Lucrecio depende directamente de Epicuro e indirectamente de Demócrito y los atomistas antiguos [1]. De los varios problemas que esta disciplina se plantea entre los filósofos modernos puede decirse que sólo se ocupa Lucrecio del origen y el proceso del conocimiento, aunque incidentalmente trate también de la posibilidad y los límites del mismo (contra los escépticos).

Esta limitación de la problemática hace que, de hecho, la gnoseología se pueda superponer casi a la psicología del conocimiento.

La posición de Lucrecio, fiel discípulo de Epicuro, debe definirse, sin lugar a dudas, como sensualista. Nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, podría haber dicho, como los aristotélicos. Sin embargo, a diferencia de éstos y del propio Aristóteles, el entendimiento mismo no es, para Lucrecio, algo esencialmente diferente y superior a los sentidos ni entre aquél y éstos media un verdadero abismo: la diferencia que los separa es de grado y no de naturaleza, cuantitativa más que cualitativa.

Ahora bien, si la sensación es el punto de partida y la fuente de todo conocimiento humano, fácil resulta comprender por qué el filósofo-poeta se aboca, ante todo, a la tarea de explicar su naturaleza y su funcionamiento.

La sensación no es, para Lucrecio, una alteración o cambio cualitativo *sui géneris,* como para Aristóteles. Siguiendo en esto a Epicuro, el cual sigue a su vez a

Demócrito, la concibe más bien como un movimiento local, como un hecho mecánico que supone el encuentro y el choque de partículas en el espacio.

Las cosas emiten imágenes o simulacros de sí mismas a partir de su superficie:

> *Dico igitur rerum effigies tenuisque figuras*
> *mittier ab rebus summo de corpore rerum.*

(Digo, pues, que desde las cosas, a partir de la parte exterior de su cuerpo, se emiten imágenes y ligeras representaciones de las cosas.) (IV, 42-43).

Epicuro escribía: "Ciertamente, se dan imágenes de forma semejante a los cuerpos sólidos que aventajan por su gran sutileza a las cosas sensibles" (Πρός 'Ηρόδοτον 46a). Estas figuras o imágenes entran en contacto con los órganos sensoriales, y al penetrar en ellos, se produce, según Epicuro y Lucrecio, y ya antes según Demócrito, la sensación.

El doxógrafo Aecio refiere: "Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la sensación y la intelección se originan por la penetración de imágenes; ninguna de aquellas dos, en efecto, puede aparecer con prescindencia de la imagen que en nosotros ingresa." (Aët. IV, 8, 10=67 A 30), (Cfr. Cic., *Epist, ad fam.* XV, 16, 1 = 68A 119; Plut., *Quaest conv.* VIII, 734 F=68A 77; *Etym. Gen.* = 68 B 123; Hermippus, *De astrol.* I, 16, 122 p. 26, 13, Kroll-Viereck = 68 A 78, Clem. *Strom.* V, 88 = 68 A 79).

Aristóteles refuta en su *De anima* esta concepción gnoseológica de Demócrito y Leucipo, y pretende sustituir su doctrina de la sensación por otra, ciertamente más compleja y sutil, que la entiende como asimilación de la forma sensible del objeto, despojada de su materia, por parte del alma sensitiva. Debe reconocerse, en

todo caso, que la teoría de los ídolos o simulacros, como suele llamarse la que sustentan Demócrito, Epicuro y Lucrecio, es la única forma enteramente lógica y consecuente que puede asumir una teoría del conocimiento cuando parte de una física y una ontología mecanicistas. Si todos los objetos del universo, incluyendo los dioses, las almas y los espíritus, son producto de la conjugación de los átomos en el espacio, ¿por qué la sensación y el pensamiento han de ser otra cosa que una emisión de partículas del objeto que chocan con el sujeto y se unen con él?

En el universo existen muchos objetos que producen emanaciones. De ellas, algunas se dispersan como el humo que proviene de la madera quemada; otras se conservan sólidas, como la membrana que se desprende de las cigarras en el verano. Ahora bien, si tales fenómenos acontecen en la naturaleza, también es posible que de las cosas se desprendan imágenes tenues, ya que en sus superficies existen mínimas partículas que pueden ser proyectadas en el mismo orden estructural que presentan, manteniendo la figura de la cosa:

> *Praesertim cum sint in summis corpora rebus*
> *multa minuta, iaci quae possint ordine eodem*
> *quo fuerint et formai servare figuram.*

(Sobre todo cuando en la superficie de las cosas existen muchos corpúsculos ínfimos, que pueden ser lanzados en el mismo orden en que estaban y conservar la imagen de la forma.) (IV, 67-69).

La substancia de las efigies o simulacros emitidos por las cosas es sumamente sutil. Si algunos animales son tan pequeños que basta dividirlos en tres partes para que cada una de ellas resulte invisible, bien se puede imaginar cuán diminutas serán sus vísceras y las partículas que

integran su alma y su mente. No se debe suponer que las imágenes emanadas de las cosas son las únicas que surcan el espacio. Hay también otras que se autogeneran en la atmósfera y ascienden como las nubes que se acumulan en las alturas. Así surgen los monstruos y gigantes que suelen verse en los cielos. De este modo, intenta Lucrecio proporcionar una explicación de fantasmas y otras extraordinarias apariciones, no sólo naturalista sino también enteramente acorde con su atomismo.

Los simulacros se constituyen con suma velocidad, casi como las imágenes de los cuerpos que se reflejan en un espejo [2]. Para formarnos una idea del modo en que lo hacen, debemos tener presente el modo en que se acumulan las nubes en la atmósfera cuando dan lugar a extrañas figuras.

Por otra parte, tales simulacros se mueven también con gran rapidez, ya que están integrados por átomos pequeños y muy livianos como los de la luz. Atraviesan por eso muy fácilmente el espacio a partir de la superficie de los objetos y nada impide su salida ni su marcha.

No hay, a decir verdad, en toda la naturaleza cuerpo alguno que deje de emitir simulacros. Tal emisión afecta los ojos y produce la visión. Pero algunos cuerpos despiden asimismo olores; por el aire se deslizan sonidos diversos; y cuando nos encontramos a orillas del mar, una salada humedad suele inundar nuestra boca, así como cuando, al presenciar la preparación del ajenjo, percibimos en la lengua su amargura.

Diferentes emanaciones parten de los cuerpos y se difunden en toda dirección, sin que tal corriente se interrumpa jamás. Nuestras sensaciones, en efecto, se producen continuamente y en cualquier momento somos

capaces de ver, oler u oír los objetos sensibles que nos rodean:

Usque adeo omnibus ab rebus res quaeque fluenter
fertur et in cunctos dimittitur undique partis
nec mora nec requies interdatur ulla fluendi,
perpetuo quoniam sentimus, et omnia semper
cernere, odorari licet et sentire sonare.

(Hasta el punto de que de todas las cosas salen ininterrumpidamente ciertas cosas y desde todas partes a todas partes son llevadas y no se produce demora ni descanso alguno en este flujo, ya que de continuo sentimos y siempre nos es posible ver todas las cosas, olerlas y oirlas.) (IV, 225-229).

Para demostrar la teoría de las imágenes o simulacros, recurre Lucrecio a la correspondencia de la vista con el tacto (tema que será discutido, en sus múltiples implicaciones psicológicas y gnoseológicas, por Locke, Leibniz, Condillac, Diderot y los principales filósofos racionalistas y empiristas durante los siglos XVII y XVIII) [8]. Si palpamos un cuerpo en la oscuridad y luego lo vemos en la luz, reconocemos que se trata del mismo objeto, ya que tiene, por ejemplo, forma cuadrada. Pero, ¿lo que reconocemos con la vista como cuadrado puede ser otra cosa sino una imagen? Es claro, pues, que sin imágenes no hay visión ni, en general, sensación alguna.

Las imágenes o simulacros se hallan por todas partes, mas como sólo vemos con los ojos, su color y su figura sólo nos afectan cuando hacia ellos volvemos nuestros ojos. La imagen misma del objeto hace que podamos calcular su distancia, pues, al producirse, empuja el aire que está entre ella y los órganos de la visión. Cuanto más ese aire se mueve, más lejano nos parece el cuerpo del cual la imagen procede. Todo esto acon-

tece, sin embargo, como antes se dijo, en un instante, y el objeto y la distancia que nos separa del mismo son captados simultáneamente:

Proptera fit uti videamus quam procul absit
res quaeque. Et quanto plus aeris ante agitatur
et nostros oculos perterget longior aura,
tam procul esse magis res quaeque remota videtur.
Scilicet haec summe celeri ratione geruntur,
quale sit ut videamus et una quam procul absit.

(Sucede, en consecuencia, que advertimos cuán lejos está cada cosa. Y cuanto más se agita el aire delante de nosotros y es más larga el aura que inunda nuestros ojos, más remota parece estar cada cosa. En otras palabras, estos hechos, el que veamos cómo es y al mismo tiempo cuán lejos se encuentra, se efectúan con suma rapidez.) (IV, 250-255).

Adviértase que Lucrecio, como Epicuro, al admitir la teoría de los simulacros, se ve obligado a suponer que la luz no constituye un cambio meramente cualitativo que se da en el instante, como sostenía Aristóteles, sino que supone un movimiento local, como opinaba Empédocles. Según esto, aunque su velocidad y la de los simulacros emitidos por las cosas sea máxima y puede decirse que no superada por ningún otro móvil, no por ello es infinita.

Los simulacros no pueden ser captados como tales, esto es, como simulacros, por la vista. Por medio de ellos, sin embargo, los objetos se tornan visibles. Esto no debe considerarse insólito, ya que cuando sentimos frío o el viento nos golpea, tampoco solemos percibir las partículas del frío o del viento:

Illud in his rebus minime mirabile habendumst,
cur, ea quae feriant oculos simulacra videri

singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur.
Ventus enim quoque paulatim cum verberat et cum
acre fluit frigus, non privam quamque solemus
particulam venti sentire et frigoris eius,
sed magis unorsum...

[Muy poco debe asombrar en esto el hecho de que, no pudiendo verse aquellas imágenes que golpean los ojos, las cosas mismas sean percibidas. En efecto, tampoco cuando el viento paulatinamente nos azota y el ácido frío fluye, solemos percibir alguna partícula aparte del viento o de su frío sino que más bien (la percibimos) al mismo tiempo.] (IV, 256-262).

Diferentes aspectos del fenómeno de la visión y varios de los problemas que su naturaleza suscita son examinados asimismo por Lucrecio.

En primer término, trata de ofrecer una explicación de la reflexión de los espejos.

Las imágenes que encontramos en un espejo parece que estuvieran en el fondo del mismo, y son como aquellos objetos que se ven más allá de la habitación cuando se deja una puerta abierta. En un espejo, lo que está a la derecha del observador se refleja en la parte izquierda y viceversa. Ello se explica porque las imágenes que llegan al espejo no regresan en la misma forma, sino que vuelven precisamente al revés. Sucede asimismo que la imagen pasa de un espejo a otro y reproduce varias veces los simulacros.

De esta manera, por medio de la reflexión especular, pueden ser revelados y sacados a luz aun los objetos más escondidos.

Pero, en esos casos de reflexión múltiple, la inversión tiene lugar únicamente en un espejo de cada dos y no se produce en absoluto cuando se trata de un espejo cóncavo en el cual nos contemplamos horizontalmente.

Si los simulacros se mueven con nosotros y reproducen nuestros gestos de un modo simultáneo, ello se debe al mismo hecho por el cual, cuando nos apartamos de alguna parte del espejo, las imágenes ya no se reflejan en esa parte. Las imágenes, en efecto, únicamente son capaces de reflejarse con el mismo ángulo de incidencia que presenta el cuerpo de donde proceden.

En la visión se producen diversos fenómenos anómalos. Lucrecio da razón de algunos de ellos:

a) Cuando miramos directamente el sol, su luz nos enceguece. La causa de este hecho es, para el poeta, que los simulacros que el astro emite llegan directamente desde arriba a través del aire puro. Por otra parte, toda luz demasiado violenta hiere nuestros ojos porque contiene numerosas simientes de fuego.

b) Para quienes padecen de ictericia todos los objetos se tornan amarillos. Ello se debe al hecho de que muchas simientes de ese color salen del cuerpo enfermo y se unen a las imágenes emitidas por las cosas próximas a dicho cuerpo.

c) Si desde un lugar oscuro podemos contemplar los cuerpos que están en un sitio iluminado, es porque, aunque el aire oscuro, como más cercano, arriba primero a los ojos, el luminoso, que llega después, desbarata pronto las sombras, por ser más sutil y potente. Por el contrario, estando en un lugar iluminado, no podemos ver las cosas que permanecen en la oscuridad porque el aire tenebroso llega luego, obtura las salidas, y de este modo las imágenes emitidas por las cosas no pueden penetrar en los ojos.

d) Al ver, algunas veces, desde lejos, una torre cuadrada nos parece redonda. Ello se debe a que cualquier ángulo, contemplado desde una gran distancia, se ve obtuso y, por lo común, ni siquiera se ve como

tal ángulo, porque la imagen se debilita al recorrer una zona tan vasta de la atmósfera: al no ser percibido el ángulo, la piedra parece redondeada, aunque en rigor tampoco se ve enteramente redonda, sino como desgastada y un tanto sumergida en sombras.

e) También nuestras sombras se mueven en los días luminosos y van en pos de nuestros gestos. La tierra se encuentra con la luz interrumpida por nuestro cuerpo, que se interpone entre ella y el sol.

El caso de la torre cuadrada que se ve redonda es utilizado por escépticos y neoacadémicos para demostrar que no se puede confiar en los sentidos y que tampoco éstos constituyen, por tanto, un criterio de verdad (cfr. Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.* I, 118-129).

El propio Cicerón, presunto editor de Lucrecio, se refiere a tal argumento escéptico (*Acad.* II, 79-82). Pero Lucrecio, como buen discípulo de Epicuro, no hace concesiones al escepticismo. Según él, todos los fenómenos ópticos mencionados no significan, en realidad, que la vista se equivoque. El error está más bien en el entendimiento, esto es, en el juicio que sobre el acto de la sensación pronunciamos. En esto coincide plenamente con Aristóteles (*De anima,* 418 a). Muchos hechos hay, sin duda, de esta clase que parecen subvertir nuestra confianza en el testimonio de los sentidos, pero es preciso tener en cuenta que el error nace de los juicios de nuestro entendimiento, el cual supone que se ha percibido lo que en realidad no se ha percibido nunca. Nada resulta, en efecto, más difícil que diferenciar los fenómenos reales de las hipótesis agregadas enseguida por nuestra mente.

Directamente contra los escépticos, arguye Lucrecio que si alguien opina que nada sabemos, deberá confesar que tampoco sabe esto, a saber, que nada sabemos. El argumento es tan viejo como la reacción socrática

contra el relativismo de los sofistas. Lucrecio, al igual que Antístenes, quien intentó refutar la argumentación de Zenón de Elea contra el movimiento echando a andar, manifiesta cierto desprecio por la actitud escéptica. No intentará disputar con quienes pretenden marchar cabeza abajo. Sólo les formula una pregunta —muy profunda por cierto— a propósito de la duda universal: si no tienen ninguna experiencia de la verdad, ¿cómo pueden saber los escépticos qué es "saber"? O, en otras palabras, ¿de dónde han extraído los conceptos de "verdad" y "error"? ¿Quién les enseñó a diferenciar lo dudoso de lo cierto?

Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit
an sciri possit, quoniam nil scire fatetur.
Hunc igitur contra mittam contendere causam,
qui capite ipse sua in statuit vestigia sese.
Et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum
quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante,
unde sciat quid sit scire et nescire vicissim,
notitiam veri quae res falsique crearit
et dubium certo quae res differre probarit.

(Si alguien cree, en fin, que nada se sabe, tampoco sabe si algo se puede saber, ya que confiesa que nada sabe. Omitiré, pues, discutir con éste, que en su propia cabeza estableció las pruebas contra sí mismo. Y, sin embargo, aun concediéndole que sabe esto, le preguntaré, ya que antes nada vio de verdad en las cosas, cómo sabe qué es saber y no saber a su vez, qué cosa le proporcionó la noción de lo verdadero y de lo falso y qué cosa le enseñó a diferenciar lo dudoso de lo cierto.) (IV, 469-477).

Estos escépticos a los que se enfrenta el filósofo-poeta romano, más que los pirrónicos, son probablemente los neoacadémicos y, particularmente, Carnéades, que llegó

a Roma, junto con el estoico Diógenes y el aristotélico Critolao, como embajador en el año 155, con el fin de lograr que se perdonara a los griegos un tributo que debían pagar. Contra él se había levantado la voz del rígido tradicionalista Catón [4]. Cicerón refiere:

Cato censorius, audito Carneade, quam primum legatos eos censuit dimittendos, quum, illo viro argumentante, quid veri esset haud facile discerni posset.

(Catón el censor, habiendo oído a Carnéades, consideró que había que despedir a aquellos embajadores lo antes posible, porque cuando aquel hombre argumentaba, no se podía discernir fácilmente cuál era la verdad.) (*Acad.* II, 13, 41-42).

El mismo Carnéades había atacado el estoicismo dogmático de Crisipo. En Roma un selecto núcleo de admiradores compartía, al menos parcialmente, sus ideas. Entre ellos estaba nada menos que el propio Cicerón, que, por otra parte, se inclinaba, en filosofía ética y jurídica, al estoicismo.

Lucrecio es enteramente consecuente con el empirismo epicúreo. En el problema, tan debatido precisamente por escépticos y estoicos, del criterio de verdad [5], sostiene una posición decididamente sensualista. La idea misma de verdad procede, según él, en primer lugar, de los sentidos. Su testimonio no puede ser rebatido. Nada hay más digno de confianza que el mismo. La razón surge de la sensación, y si ésta resulta falsa, falso será todo el raciocinio:

Invenies primis ab sensibus esse creatam
notitiem veri neque sensus posse refelli.
Nam maiore fide debet reperirier illud,
sponte sua veris quod possit vincere falsa.
Quid maiore fide porro quam sensus haberi

debet? An ab sensu falso ratio orta valebit
dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?

(Hallarás que la noción de verdad fue creada por los primeros sentidos y que éstos no pueden ser refutados. Pues debe considerarse como más digno de fe aquello que de un modo espontáneo es capaz de vencer lo falso con lo verdadero. ¿Y quién debe ser más digno de fe que los sentidos? ¿Acaso la razón nacida de una falsa sensación será capaz de contradecirlos, cuando toda ella ha surgido de los sentidos?) (IV, 478-484).

Contra lo que sostenía Aristóteles, el cual concedía la primacía a la vista entre todos los sentidos, y el propio Demócrito, para quien todos ellos se subordinaban al tacto, Lucrecio sostiene que cada sentido es soberano en el campo de su acción y tiene funciones autónomas e irreductibles. De esto infiere la idea de que los sentidos no pueden corregirse y rebatirse entre sí y de que todos ellos merecen igual confianza. Por consiguiente, cuanto ellos revelan debe tenerse por cierto:

Nec porro poterunt ipsi reprehendere sese,
aequa fides quoniam debebit semper haberi.
Proinde quod in quoquest his visum tempore, verumst.

(Ni pueden, sin duda, corregirse mutuamente, ya que se les debe tener siempre la misma fe. Por tanto, lo que en cada ocasión ha sentido cada uno, es verdadero.) (IV, 497-499).

En lo que toca a ilusiones ópticas, como la ya mencionada de la torre cuadrada que parece redonda desde lejos, siempre será preferible, para Lucrecio, dar una explicación falsa de la misma antes que rechazar el primero y más seguro criterio de verdad, que es el testimonio de los sentidos. Porque, según él, en ese caso

no sólo se vendría abajo la razón y el conocimiento todo sino también la vida misma. De ahí la vanidad de toda argumentación excogitada por los escépticos contra la validez del conocimiento sensorial:

Illa tibi est igitur verborum copia cassa
omnis quae contra sensus instructa paratast.

(Aquella multitud de palabras que se ha levantado y preparado contra los sentidos es, por tanto, para ti, enteramente improcedente.) (IV, 511-512).

El intelectualismo epicúreo, esto es, la idea de que el conocimiento determina la voluntad y la vida, se hace manifiesto en Lucrecio cuando afirma que, si se basa en sensaciones falsas y pervertidas, toda la vida humana resultará errónea y viciosa, del mismo modo que, si la escuadra no es perpendicular y la plomada se desvía de la vertical, la casa resultará torcida y mal edificada.

Por lo demás, el poeta, después de haber tratado de la vista, se ocupa también de los otros sentidos en particular.

La voz y el sonido constituyen, para él, realidades corpóreas, ya que hacen funcionar el oído. Además, cuando la voz es emitida con violencia, llega a herir la laringe, lo cual demuestra igualmente su carácter físico y material, sin contar con el hecho de que, cuando se la utiliza demasiado, produce un gran agotamiento nervioso.

La voz es áspera cuando sus átomos lo son, y suave cuando éstos son suaves. Se origina cuando, desde la profundidad de nuestro cuerpo, lanzamos el aire, derecho, a través de la boca, donde la lengua lo articula y los labios lo conforman. Tal articulación y conformación son recibidas con exactitud en el oído, siempre que la distancia no sea demasiado grande. En caso contrario,

se percibe el sonido, pero no se discierne lo que los vocablos quieren decir. A veces, una única voz se reparte y suena en los oídos de muchos sujetos, comunicándoles la forma del vocablo y su sonido específico. Una parte de tales voces, que no penetra en los oídos, prosigue sin embargo su camino hasta que se diluye en el aire; otra, en cambio, al chocar contra un objeto duro, es repetida y devuelve el sonido, y en ocasiones produce en nosotros la ilusión de que el vocablo se repite. He aquí una muy sencilla explicación del eco.

El vulgo supone, según el poeta, que ninfas y sátiros que deambulan por desiertos lugares hacen sonar sus flautas e instrumentos de cuerda, y los aldeanos suelen escuchar a Pan con sus rústicas melodías. En realidad, imaginan tales hechos extraordinarios para que no se crea que habitan en tierras desoladas, donde no se hacen presentes los dioses. A veces —quiere decir Lucrecio— el mito nace también de la vanidad y el orgullo local. No es raro, en todo caso, que la fantasía y el deseo produzcan ciertas ilusiones o alucinaciones acústicas.

Voces y sonidos atraviesan por donde no puede entrar la vista, pues son capaces de rodear cualquier cuerpo que se les oponga, mientras los simulacros no pueden hacerlo. Las voces se dispersan además en diferentes direcciones, aunque, cuando ellas encuentran obstáculos, los oídos sólo perciben un ruido indistinto. Recordemos cómo explicaba Epicuro la naturaleza del oído: "Pero, en verdad, también el oído se origina al salir un flujo de aquello que habla, produce un sonido, hace un ruido o, de alguna otra manera, hace posible la recepción acústica." (Πρός Ἡρόδοτον 52, 5-7).

El sabor, según Lucrecio, se percibe en la boca cuando el alimento se exprime en ella como una esponja impregnada de agua y se desliza por el paladar y por los

túneles de la lengua. La presencia de un líquido cual la saliva aparece, pues, como condición de la sensación gustativa. En esto Lucrecio coincide con Aristóteles, quien afirmaba: "Nada produce una sensación gustativa sin humedad" *(De anima,* 422 a 17).

Hay muchas clases de sabores. El gusto de una cosa varía según la calidad del líquido en que se disuelve. Los hay suaves y ligeros, los hay cargados de elementos duros y ásperos.

El placer que procede del gusto se circunscribe al paladar, pues cuando la comida ingerida entra al estómago no se experimenta ya placer gustativo alguno. En ese momento lo único que importa es la buena digestión. A pesar de esto, Lucrecio no puede haber olvidado la expresión de su venerado maestro Epicuro, para quien la raíz de toda felicidad es el placer del vientre.

Lucrecio se plantea, a propósito del gusto y de los sabores, un curioso problema que no llegó a tratar Aristóteles: ¿por qué razón aquello que a ciertos sujetos les resulta placentero, a otros les desagrada, y lo que para unos es alimento para otros se convierte en veneno? No escapa, sin duda, el filósofo-poeta, a pesar de su iluminismo, a la influencia de la zoología y la botánica fantásticas de la época (como no escaparán Plinio y el propio Séneca)[6]. Y, como ejemplo de lo anterior, leemos que las serpientes alcanzadas por la saliva humana, se suicidan mordiéndose la cola, y el eléboro constituye un peligroso veneno para el hombre mientras engorda cabras y codornices. De todos modos, la explicación que propone parece lógica y consecuente con su teoría general de los átomos y de la sensación. Los cuerpos de los seres vivos —dice— están formados por átomos que presentan figuras muy diversas. Los conductos o espacios que tales átomos

dejan en los cuerpos son, por eso, también muy diversos en sus formas y tamaños. Debido a ello, una misma comida produce efectos diferentes y aun contrarios. A unos les parece dulce un alimento que otros sienten como amargo, porque los átomos pasan, en un caso, por la garganta fácil y suavemente, y en otro, difícil y apretadamente. Cuando se padecen ciertas enfermedades, el orden de los átomos se trastorna y pueden llegar a ser repugnantes los alimentos que antes resultaban agradables, y viceversa.

Tampoco omite Lucrecio el estudio del olfato y de los olores. Partiendo simpre de la idea general de las emanaciones, sostiene que hay muchos cuerpos de los cuales proceden diferentes flujos de olores que se extienden y difunden por doquiera:

Primum res multas necessest
unde fluens volvat varius se fluctus odorum,
et fluere et mitti volgo spargique putandumst.

(Primero, es preciso que haya muchas cosas de donde fluyendo procedan las varias corrientes de los olores, y se debe pensar que fluyen, se derraman y se esparcen por doquiera.) (IV, 674-676).

En esto también sigue Lucrecio de cerca a Epicuro, el cual escribe: "Y además se debe pensar que también el olfato, lo mismo que el oído, jamás llegaría a constituir una sensación si no existieran ciertas partículas salidas de las cosas, de medidas adecuadas para mover este sensorio, algunas de modo desordenado y extraño, otras ordenada y adecuadamente." (Πρὸς Ἡρόδοτον 53, 9-13).

Algunos animales son más afines a ciertos olores por la similitud o analogía de sus formas. He ahí por qué

las abejas, por ejemplo, vuelan desde muy lejos hacia la miel, y los buitres hacia los cadáveres. A cada especie se le ha provisto de un olor por cuyo medio pueda escoger el alimento que le conviene y corresponde y evitar el que la daña y perjudica. El flujo que constituye el olor está formado por átomos de mayor tamaño que los del sonido, ya que no pueden atravesar una muralla de piedra como éstos. También en la vista sucede algo semejante. Hay colores y figuras que no son igualmente aptos para todos los ojos, sino que a algunos les llegan mejor que a otros. Recurriendo otra vez a la zoología fantástica, trae Lucrecio el ejemplo del león, que no puede tolerar la vista del gallo, porque en el cuerpo de éste hay algunos átomos que, al entrar en los ojos de los leones, perforan sus pupilas y les provocan un insoporatble dolor, mientras que en nuestros ojos no pueden entrar o entran de tal modo que no se detienen adentro ni los perjudican [7].

Pero Lucrecio no se limita a estudiar la sensación en general y las diversas especies de la misma sino que también se ocupa del espíritu (esto es, del entendimiento o de la razón) y del origen de las ideas. Es claro que, para él, como ya dijimos, la diferencia entre conocimiento sensorial y conocimiento intelectual o racional no es sino una diferencia de grado. No admite ningún abismo que separe al uno del otro. Esto resulta por demás evidente cuando se considera el modo en que Lucrecio explica la producción de las ideas, echando mano una vez más de la noción de "simulacro".

Muchas especies hay, según él, de simulacros que deambulan en toda dirección y llegan a unirse como las telarañas cuando se encuentran, pero forman un tejido mucho más fino que el de aquellos otros simulacros que impresionan la vista. A través del aire que circula

en el cuerpo remueven la sutil sustancia de la mente o espíritu y despiertan la sensibilidad:

Principio hoc dico, rerum simulacra vagari
multa modis multis in cunctas undique partis
tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris
obvia cum veniunt, ut aranea bratteaque auri.
Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia textu
quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt,
corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque
tenuem animi naturam intus sensumque lacessunt

(Para comenzar, digo esto: que muchas imágenes sutiles de las cosas andan vagando de muchas maneras desde todas partes y hacia todas; que fácilmente se juntan entre sí en el aire, cuando unas salen al encuentro de otras como las telarañas y los panes de oro. Estas son, por cierto, mucho más sutiles en su textura que las que tocan nuestros ojos y hieren la vista, ya que penetran por los intersticios del cuerpo, conmueven dentro la sutil naturaleza del espíritu y hieren su sensibilidad.) (IV, 724-731).

Las ideas o sutiles imágenes que impresionan el espíritu son verdaderas cuando corresponden a objetos realmente existentes y los representan con fidelidad. Lo mismo puede decirse de las sensaciones y los simulacros que impresionan los ojos, los oídos, etc.

Pero a veces vemos Centauros, Escilas, Cerberos, etc., o pensamos en ellos, y ellos no son otra cosa más que simulacros nacidos de modo espontáneo, emanados de los cuerpos o surgidos de una combinación de diversas imágenes. Ahora bien, la imagen de un centauro no procede de un centauro real ni lo representa, puesto que éste no existe ni existió nunca. Surge de la casual conjunción de un simulacro humano con otro equino. Las dos imágenes, la del hombre y la del caballo, se en-

cuentran en un lugar cualquiera de la atmósfera, se unen y se combinan de un modo más o menos estable, y llegan así, formando un único simulacro, hasta los ojos o la mente de los hombres.

Algo análogo sucede con todas las ideas mitológicas y religiosas. Como son muy leves y sutiles, penetran con facilidad en la mente de los hombres, que es también, de por sí, muy leve y sutil. La visión de los ojos y la de la mente o espíritu (esto es, el conocimiento sensorial y el intelectual o racional) difieren, como ya hemos dicho, sólo cuantitativamente, según la mayor densidad o sutileza de sus respectivos órganos y de los correspondientes simulacros que a ellas llegan. Entre una y otra no media, como pretendía Aristóteles, ningún entendimiento agente, procedente de afuera y de arriba, de naturaleza esencialmente superior a los sentidos. Para Lucrecio, como para Epicuro, no hay sino imágenes más o menos sutiles, y entre imagen y concepto no existe sino una diferencia de textura.

Veo un león por el simulacro que su cuerpo emite y llega hasta mis ojos; por otro simulacro más sutil me represento el león y obtengo una idea o concepto del mismo.

Cuando el sueño vence al cuerpo y lo postra, el espíritu sigue funcionando. Le llegan, en efecto, los mismos simulacros que hasta él llegaban durante la vigilia, aunque el sujeto no pueda ver, porque sus ojos están cerrados.

A veces el que duerme cree contemplar a los muertos. Tales ilusiones se dan porque los sentidos, agotados, no son capaces de rebatir los errores del juicio, contraponiéndolos a la verdad, y porque la memoria, sumergida también en el sueño, deja de proclamar que aquellas personas ya no existen.

No debe extrañar que los simulacros muevan brazos y piernas (porque eso parecen hacer precisamente las imágenes oníricas). Apenas uno se desvanece, otro viene detrás, en una posición diferente. De tal modo se llega a creer que es el mismo simulacro que cambia de posición y de actitud (como sucede con las imágenes cinematográficas, podría decirse). Los átomos emitidos en un lapso mínimo son tantos y salen con tal velocidad que los simulacros nunca llegan a agotarse y la sucesión de las imágenes se produce en un instante.

A propósito del pensamiento, Lucrecio se plantea diversas cuestiones: 1) ¿por qué el espíritu piensa enseguida aquello que el sujeto quiere pensar?, ¿será porque los simulacros obedecen al punto a su mandato o porque la naturaleza produce, al imperio del verbo, todas las cosas?; y 2) ¿cómo se explica que los simulacros se muevan y bailen armoniosamente durante el sueño?, ¿será porque, conocedores del arte de la danza, pretenden exhibir su destreza, o porque en el sueño se amontonan de repente una gran cantidad de sensaciones de diferentes épocas y momentos?

A estas preguntas no da el poeta respuesta inmediata y explícita, pero declara que quien deseara desarrollar una satisfactoria teoría del conocimiento debería contestarlas.

Por otra parte, hace notar que, dada la gran sutileza de las imágenes, cuando la mente no presta mucha atención, no logra discernirlas. Inclusive los ojos deben apretarse y hacer un esfuerzo cuando se trata de ver objetos muy pequeños. Y aun los objetos que de por sí se pueden ver bien, si no se les presta atención sino que se los contempla distraídamente, uno cree luego que estuvo durante todo el tiempo lejos de ellos. No es raro que los espíritus dejen escapar, pues, todas las

imágenes con excepción de las que han observado con particular atención. Es cierto además que de pequeñas cosas sabemos construir grandes sueños y que nos mentimos a nosotros mismos.

El problema de los sueños preocupa bastante a Lucrecio, que en esto no deja de asemejarse a filósofos como Aristóteles, autor de tres tratados, *Sobre el sueño y la vigilia, Sobre la adivinación por los sueños* y *Sobre los ensueños.*

Es claro que, aun cuando la descripción que Lucrecio hace de los sueños resulte acertada y no exenta de finas observaciones, la explicación respectiva no trasciende los límites del mecanicismo psicológico.

Las imágenes oníricas son, según él, muchas veces incoherentes. La que antes era una mujer se nos presenta luego transformada en varón. La interrupción de la memoria y el letargo de los sentidos hacen que ni siquiera nos extrañemos de tales cambios y evoluciones.

El antifinalismo del filósofo-poeta epicúreo se torna vehemente cuando aborda los hechos de la sensación y de la vida en general. No se debe pensar que los ojos fueron hechos para ver, las piernas para caminar o los brazos y las manos para manejar las cosas. Estas explicaciones y otras similares subvierten el orden causal y surgen de una inversión del camino del pensamiento. No se trata, en efecto, de que los órganos hayan nacido para que los usemos sino que nacieron porque los usamos. La visión no existió antes que los ojos ni la voz antes que la lengua, sino que ésta se originó mucho antes que la palabra, y el oído mucho antes que el sonido. En general, todos los órganos precedieron en el tiempo a la utilización que de ellos hacemos y no pueden, por consiguiente, haber sido hechos para tal fin:

Illud in his rebus vitium vementer avessis
effugere, errorem vitareque praemetuenter,
lumina ne facias oculorum clara creata,
prospicere ut possemus, et ut proferre queamus
proceros passus, ideo fastigia posse
surarum ac feminum pedibus fundata plicari,
bracchia tum porro validis ex apta lacertis
esse manusque datas utraque ex parte ministras,
ut facere ad vitam possemus quae foret usus.

(Te pongo vehementemente sobre aviso de la falacia que en estas cosas late, para que huyas del error y lo evites con meticulosidad. No consideres que las claras luminarias de los ojos fueron creadas para que podamos ver, ni que muslos y piernas basados en los pies se pliegan para que podamos dar largos pasos, ni que los brazos están implantados sólidamente en los músculos de la espalda y las manos se nos han puesto en uno y otro lado como instrumentos para que podamos darles el uso que fuere útil a la vida.) (IV, 823-831).

No debe asombrarnos que cada animal se procure el alimento que corresponde a su naturaleza siguiendo su propio instinto. Como antes se dijo, de todos los cuerpos en general sale continuamente una corriente de átomos, y de los cuerpos de los animales más aún que de los demás puesto que ellos se mueven sin cesar. De tal modo, la sustancia de cada uno de ellos disminuye paulatinamente y acabaría por desaparecer del todo, si no fuera sustituida por la que entra a modo de alimento.

También la locomoción de los animales es explicada por Lucrecio a partir de concepciones que no sólo pueden calificarse de "mecanicistas", sino también, en una perspectiva gnoseológica, de "intelectualistas", en cuanto dan por sentada la absoluta primacía de la idea y de la re-

presentación sobre la voluntad y la acción. Los simulacros de las cosas llegan a la mente y, según antes se dijo, la impresionan y provocan en ella un movimiento. Surge de allí la voluntad de moverse o trasladarse de un lugar a otro en el animal, ya que nadie comienza a hacer algo sin una previa representación de lo que desea hacer. Después, la mente, movida por la voluntad, incita al alma dispersa por todo el cuerpo, lo cual no resulta difícil, ya que está muy unida a ella y forma con ella una sola realidad. El alma, por su parte, incita al cuerpo, con el cual se halla también íntimamente compenetrada, y así la masa de éste se pone en movimiento. Mientras se mueve, abre el cuerpo todos sus poros y orificios. El aire penetra por ellos y se difunde por todos los órganos. Eso contribuye también a que el cuerpo pueda moverse. Y no hay que asombrarse de que partículas tan diminutas sean capaces de mover una mole tan grande, ya que también el viento, tan impasible y sutil, puede impulsar una gran nave, aunque ésta sea regida por una sola mano y encauzada por un solo timón.

Volviendo al tema del sueño, intenta Lucrecio ofrecer una explicación más profunda de su naturaleza y sus causas, en versos que, según él mismo advierte, son más suaves que profusos.

El sueño se origina en una dispersión de la energía psíquica a través de todo el cuerpo y en una pérdida parcial de la misma, que se produce cuando el resto retrocede, acumulándose en las profundidades del cuerpo. El alma es, en efecto, quien causa la sensibilidad del cuerpo, y cuando el sueño corta la corriente de éste, cabe suponer que alguna anomalía se ha producido en el alma y que la misma ha sido desterrada del cuerpo, aunque sólo sea parcialmente (ya que si lo hubiera sido

por completo, no estaría el hombre dormido sino muerto):

> *Nam dubium non est, animai quin opera sit*
> *sensus hic in nobis, quem cum sopor impedit esse,*
> *tum nobis animam perturbatam esse putandamst*
> *eiectamque foras; non omne, namque iaceret*
> *aeterno corpus perfusum frigore leti.*

(Pues no es dudoso que este sentido que hay en nosotros sea producto del alma, y cuando el sopor impide su existencia, nuestra alma debe considerarse perturbada y echada fuera, aunque no enteramente, porque en tal caso el cuerpo yacería alcanzado por el eterno fin de la muerte.) (IV, 920-924).

Según Lucrecio, las causas del sueño son las siguientes:

1) La parte exterior del cuerpo está en contacto con el aire y es golpeada continuamente por él. En los seres dotados de vida y de respiración el aire golpea también la parte interior cuando es inhalado y exhalado. Esos continuos golpes y sacudidas, extendidos hasta las partes primordiales y los elementos de nuestro cuerpo, hacen que éste se desmorone paulatinamente, pues el ordenamiento de los átomos se subvierte y trastrueca. Una parte del alma se desplaza hacia afuera; otra se refugia en lo más íntimo; otra, en fin, esparcida en los diferentes órganos del cuerpo, es incapaz de unificarlos y de coordinar sus actividades ya que los conductos quedan cortados, y así, la facultad sensitiva se refugia en la parte más profunda, el cuerpo todo se debilita, caen los brazos y párpados, se aflojan las rodillas.
2) Igualmente, la comida trae sueño porque, al difundirse por las venas, causa trastornos similares a los

del aire, y aun mayores, por cuanto el sopor que sigue a la saturación de alimentos y bebidas resulta más grave; el alma se retira a lugares más recónditos y los átomos rechazados hacia afuera son más numerosos mientras mayor es la distancia interna entre las diferentes partes del alma.

Pero en el sueño no le interesa a Lucrecio solamente el fenómeno del dormir sino también el más complejo del soñar (esto es, de los sueños). Para él, algunos sueños derivan simplemente de los asuntos que más ocupan nuestra vigilia o preocupan nuestra conciencia. Esto no lo niega ni Freud. Los abogados sueñan con sus pleitos, los generales con sus batallas, los marinos con su lucha contra los vientos. El mismo filósofo-poeta, metido en la tarea de expresar en su lengua paterna la naturaleza de las cosas, siempre consciente de sus ambiciosos propósitos intelectuales, sueña con escudriñar de continuo la realidad y con darla a conocer en su propio vernáculo latín. De tal manera, inclinaciones y oficios llenan los sueños con imágenes ilusorias.

El interés que se siente por algo y el placer que se encuentra en un objeto influyen decisivamente en el contenido de los sueños, no sólo entre los hombres sino también entre los animales. Vemos así cómo los caballos sudan y se agitan a veces mientras duermen y ponen en tensión sus músculos cual si intentaran emprender la carrera; cómo los perros de caza ladran y olfatean el aire cual si hubieran hallado los rastros de un animal salvaje, e inclusive cuando ya han despertado siguen persiguiendo a ilusorios ciervos. Tampoco ignora Lucrecio el papel del remordimiento y del miedo, y señala que hay quienes sueñan que luchan en la guerra, que caen prisioneros, que son degollados, y quienes se de-

baten, como si una pantera o un león los tuviera entre sus dientes. Como bien lo señala Freud, "las pasiones" determinan, para el filósofo romano, el contenido de los sueños. Ellas dan razón de algunas de las más frecuentes pesadillas. Algunos individuos revelan durante el sueño graves secretos que los perjudican, se enfrentan con la muerte, creen caer desde grandes alturas, padecen sed a orillas de un río o junto a una fuente y se beben toda el agua. Sin embargo, no alcanza Lucrecio en este punto la profundidad de la intuición con que Platón anticipa ciertas ideas básicas del psicoanálisis (véase, por ejemplo, *República,* 571-572).

Así como la teoría de la voluntad se une con la del conocimiento, la del amor prolonga la de la voluntad.

El libro cuarto concluye, en efecto, con una reflexión sobre el amor y el sexo.

Lange observa con acierto que "ni las prevenciones que de ordinario inspira el sistema de Epicuro, ni la brillante invocación a Venus con que empieza el poema, hacen presumir el tono grave y severo con que Lucrecio trata este asunto". En efecto, el poeta aquí "habla con rigor el lenguaje del naturalista y, explicando el origen del amor sexual, lo condena como una pasión funesta"[8].

Vinculando el tema del sexo con el que ha tratado inmediatamente antes, comienza por poner de relieve el carácter erótico de muchos sueños, sobre todo durante la pubertad. Aquellos en quienes el semen se insinúa con la ardorosa edad se representan imágenes de cuerpos diversos que se unen produciendo placenteras y voluptuosas sensaciones. Estas excitan sus órganos y provocan la eyaculación:

Tum quibus aetatis freta primitus insinuatur
semen, ubi ipsa dies membris matura creavit,

conveniunt simulacra foris e corpore quoque
nuntia praeclari voltus pulchrique coloris,
qui ciet inritans loca turgida semine multo,
ut quasi transactis saepe omnibu' rebu' profundant
fluminis ingentis fluctus vestemque cruentent.

(Igualmente, para aquellos en quienes por vez primera los estrechos de la edad deslizan la simiente, el mismo día en que ésta madura, en los miembros se congregan simulacros de cuerpos diversos que presentan un hermoso rostro y un bello color. Eso conmueve y excita en ellos las partes turgentes de abundante simiente, de manera que, como si hubieran consumado todo, muchas veces emiten grandes chorros del líquido y ensucian su vestido.) (IV, 1030=1036).

Cuando nuestros órganos se endurecen con la edad adulta, la simiente madura llena los órganos genitales y, a través de éstos, el deseo la proyecta hacia el cuerpo amado. Así se manifiesta en nosotros Venus, esto es, el amor. De allí proviene la primera gota de voluptuosidad y luego la gélida ansiedad, pues, aun cuando el ser amado esté ausente, su imagen nos obsede y su dulce nombre ronda nuestros oídos:

Haec Venus est nobis, hinc autemst nomen amoris,
hinc illaec primum veneris dulcedinis in cor
stillavit gutta et successit frigida cura.
Nam si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt
illius et nomen dulce observatur ad auris.

(Esta es, para nosotros, Venus; de aquí surge el nombre del amor; de aquí brotó, por vez primera, aquella gota de dulzura venérea en el corazón y vino después el frígido cuidado. Porque, si lo que amas está ausente, enseguida se hacen presentes sin embargo sus imágenes y su dulce nombre asalta tus oídos.) (IV, 1058-1062).

El amor genera muchos dolores y sufrimientos. Es preferible, por eso, huir de sus acechanzas y encaminar la mente hacia otras cosas. Ya Demócrito había sostenido, en una sentencia que a muchos debe parecer sin duda paradójica: "Salvación de la vida es despreocuparse de las cuestiones sexuales" (Demócrates, 9=68 B 4).

Más aún, para Lucrecio, es preferible inclusive tener relaciones físicas con muchos cuerpos antes que quemarse en el amor exclusivo de uno solo. Lo más grave y vitando es, como se ve, la sujeción y esclavitud que el amor suele traer al amante. Cruel peculiaridad del amor sexual es, por otra parte, su carácter de insaciable apetencia:

Sic in amore Venus simulacra ludit amantis
nec satiare queunt spectando corpora coram,
nec manibus quicquam teneris abradere membris
possunt errantes incerti corpore toto.

[Así, en el amor, Venus con simulacros engaña a los amantes y éstos no pueden saciarse contemplando ante sí los cuerpos ni con sus manos sacar nada de los tiernos miembros, mientras vagan dudosas por todo el cuerpo (de sus amantes).] (IV, 1101-1104).

Lucrecio describe con singular plasticidad las furias del amor y los espasmos del placer sexual, pero en cada verso deja sentir al mismo tiempo sutilmente la profunda melancolía que se encuentra no sólo al final sino también en medio del placer [9]. Tampoco pasa por alto las miserias que siguen al amor mismo, el ansia de variedad, los tormentos de la pasión no correspondida, las recíprocas burlas y recriminaciones de los amantes [10].

No deja de llamar la atención el hecho de que se detenga a hacer notar que el placer sexual es compartido

tanto por el hombre como por la mujer. Tal vez lo haga porque pretende combatir el mito sexual, muy difundido en toda sociedad patriarcal y, por tanto, también en Roma, de que la mujer es un mero objeto pasivo y neutro respecto al placer y finge siempre cuando en el coito suspira y da muestras de gozo:

Nec mulier semper ficto suspirat amore
quae complexa viri corpus cum corpore iungit
et tenet adsuctis umectans oscula labris.

(Y no siempre suspira con fingido amor la mujer que abrazada une su cuerpo con el cuerpo del varón y con los labios separados prodiga húmedos besos.) (IV, 1192-1194)[11].

Finalmente, Lucrecio se ocupa también de la herencia biológica y del problema de la esterilidad.

Contra aquellos filósofos que, como Anaxágoras, afirman que la simiente proviene únicamente del macho (Aristot. *De gen anim.*, 763 b = 59 A 107), Lucrecio sostiene que la generación se produce siempre por obra de la doble simiente del padre y de la madre:

Semper enim partus duplici semine constat

(Siempre, en efecto, la generación consta de una doble simiente.) (IV, 1229).

Sin embargo, según él, no contribuyen ambos progenitores en la misma medida sino que a veces proporciona más materia seminal el varón, a veces la mujer. El hijo se parece más a aquel que más ha contribuido a su generación:

Atque utri similest megis id quodcumque creatur.

(Y más se parece a aquel de los dos que más lo crea.) (IV, 1230).

En este punto sigue Lucrecio al pie de la letra la opinión de Anaxágoras (Censor., 6,8 = 59 A 111), que, por otro lado, parece contradecir la opinión del mismo antes aludida (59 A 107).

En la Antigüedad, no menos que en la Edad Media y aun en nuestros días, en los medios rurales y entre las clases menos cultas, la esterilidad se suele atribuir a causas mágicas y sobrenaturales. Lucrecio rechaza decididamente este tipo de explicaciones:

Nec divina satum genitalem numina cuiquam
absterrent, pater a gnatis ne dulcibus umquam
apelletur et ut sterili Venere exigat aevom.

(Y no son los divinos númenes quienes privan a uno de la genital semilla, a fin de que jamás sea llamado padre por los dulces retoños y pase su vida en estériles amores.) (IV, 1233-1235).

Esfuérzase el poeta por combatir también la supersticiosa y vana práctica de los hombres que no se cansan de ofrecer sacrificios a los dioses para obtener descendencia. La causa real de la esterilidad es, según él, de orden puramente físico. Se origina en el simple hecho de que el semen es demasiado espeso o demasiado líquido. Lo ideal en el orden de la fecundación es que se establezca un equilibio entre los respectivos líquidos seminales del macho y de la hembra. Los que son más espesos deberán unirse a los más líquidos y fluidos, y viceversa:

Usque adeo magni refert, ut semina possint
seminibus commisceri genitaliter apta,
crassane conveniant liquidis et liquida crassis.

(Hasta tal punto importa que las simientes puedan mezclarse con simientes aptas para la generación, que las espesas se unan con las líquidas y las líquidas con las espesas.) (IV, 1257-1259).

También atribuye cierta importancia, en la determinación de la fecundidad humana, al régimen alimenticio (ya que ciertos alimentos aumentan la cantidad de líquido seminal) y a la posición en que se realiza el coito [12].

Por último, no pasa por alto el problema de la atracción sexual entre hombre y mujer. Lo que atrae al varón no es sólo la belleza de la mujer, la perfección física de sus miembros o la delicadeza de su rostro, sino también su carácter, sus maneras, su pulcritud. No debe olvidarse —dice— que el amor nace de la costumbre:

Quod superst, consuetudo concinnat amorem.

(Por lo demás, el hábito produce el amor.) (IV, 1283).

NOTAS

1. Cfr. A. Covotti, "Intorno al problema della conoscenza in Democrito", *Sophia*, 3, 1935, p. 21 y sgs.; R. Mondolfo, "Intorno alla gnoseologia di Democrito", *Rivista critica di storia della filosofia*, 7, 1952, p. 1 y sgs.; H. Weiss, "Democritus, Theories of Cognition", *Classical Quaterly*, 32, 1938, p. 97 y sgs.; Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, 1978; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1973.

2. Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, 1969, p. 307 y sgs.; A. Barigazzi, "Cinetica degli εἴδωλα nel περί φύσεως di Epicuro", *La Parola del Passato*, 1958, p. 299 y sgs.

3. Cfr. Diderot, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, Madrid, 1978, p. 69 y sgs.; A. Koening, *Lucreti de simulacris et de visu doctrina cum fontibus comparata*, Greisswald, 1914.

4. Cfr. S. Nonvel Pieri, *Carneade*, Padova, 1978.

5. Cfr. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, París, 1932.

6. Cfr. Burckhardt, *Geschichte der Zoologie*, Leipzig, 1907; Lee Greene, *Landmarks of Botanical History*, Washington, 1916.

7. Cfr. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, London, 1906.

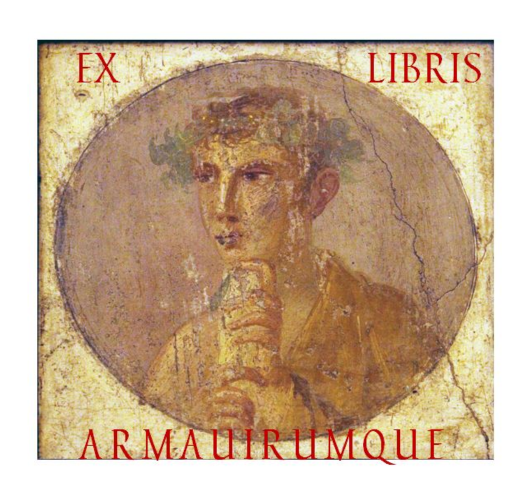
8. Cfr. Lange, *Op. cit.*, I, p. 121.

9. E. E. Sikes, *Op. cit.*, p. 31.

10. Cfr. E. Escoubas, "Ascétisme stoicien et ascétisme épicurien", *Les Etudes Philosophiques*, 1967, 2; R. Flacelière, "Les epicuriens et l'amour", *Revue des études grecs*, 1954, 67, p. 69 y sgs.

11. Cfr. J. B. Stearns, "Epicurus and Lucretius on love", *Classical Journal*, 1936, 31, p. 393 y sgs.; P. H. Schrijvers, *Op. cit.*, pp. 279-282.

12. Cfr. K. Blersch, "Wesen und Entstehung des Sexus im der Antike", *Tübin. Beitrage*, 1937, XXIX; M. C. Daremberg, "Théories des philosophes grecs sur la generation", *Revue Scientifique de la France et de l'Etranger*, 1881, pp. 747-753; A. Peretti, "La teoria della generazione patrilinea in Eschilo", *La Parola del Passato*, 1956, pp. 261-262.



IX

FILOSOFIA DE LA SOCIEDAD Y DE LA CULTURA

"ENTRE las partes más interesantes de la obra de Lucrecio —escribe Lange— pueden contarse los pasajes del libro quinto, donde expone el desenvolvimiento, lento pero continuo, del género humano; Zeller, que por lo general no hace completa justicia a Epicuro, dice con razón que en estas cuestiones el filósofo griego ha emitido opiniones muy sensatas." [1]

Al comienzo, según Lucrecio, habitaba nuestro mundo una raza más fuerte que la actual, dotada de un esqueleto más sólido y de vísceras sujetas con potentes nervios, que no se veía afectada por el frío, por el calor, por el cambio de alimento o por dolencias corporales, como correspondía a la dura tierra que la había engendrado:

At genus humanum multo fuit illud in arvis
durius, ut decuit, tellus quod dura creasset,
et maioribus et solidis magis ossibus intus
fundatum, validis aptum per viscera nervis,
nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur
nec novitate cibi nec labi corporis ulla.

(Pero hubo en los campos un género humano más duro, como convenía a quien la dura tierra había creado, interiormente fundado con mayores y más sólidos huesos, con las vísceras sujetas con poderosos ligamentos, al cual no lo arredraba con facilidad el frío o el calor, la variación de la comida o la enfermedad física.) (V, 925-930).

Estos primeros hombres eran nómadas. No conocían la agricultura y vivían de la recolección de frutos silvestres. (Cfr. *De prisca medicina.* I, 3 p. 576 Littré).

Ignoraban el uso del fuego y no sabían arropar sus cuerpos con las pieles de los animales; habitaban en bosques y cuevas. Eran incapaces de obedecer ninguna ley ni de seguir ninguna costumbre establecida; no tenían idea de la comunidad, y entre ellos cada uno se valía por sí mismo, cobrando con mazas y pedruscos las piezas de caza que la casualidad le deparaba. Su más grave preocupación eran los ataques de las fieras, sobre todo durante la noche.

Como se ve, Lucrecio está lejos de postular una Edad de Oro de la humanidad. A él se opondrán Virgilio y la tradición de la poesía latina hasta el *De raptu Proserpinae,* de Claudiano *(Concordes simul ludunt cum tigride dammae)* [2].

Su materialismo y su más o menos explícito evolucionismo lo obligan a poner al comienzo de la historia humana la más elemental forma de sociedad y de cultura.

Los hombres primitivos de Lucrecio ni siquiera constituyen una comunidad. Viven, como los primitivos salvajes de Hobbes o de Rousseau, solitarios y aislados. Pero, equidistante del pesimismo del uno (que desemboca en el absolutismo y concluye en la fundación de Leviatán) y del optimismo del otro (que conduce a la democracia y aun al socialismo), Lucrecio ve la condición del hombre primitivo como más triste que la del civilizado en muchos aspectos, pero como más tolerable también en algunos otros. En los inicios, los hombres corrían más peligro que ahora de ser devorados por las fieras; eran con frecuencia dilacerados por ellas, y solían morir inermes y abandonados, clamando desespera-

damente en los desiertos. Pero, por otra parte, no estaban sometidos, como los hombres civilizados del presente, a las matanzas multitudinarias que produce la guerra o a los naufragios que ocasiona la navegación marítima. Morían muchas veces de hambre, pero nosotros morimos de hartura.

No era, sin duda, de idílica paz y armónica convivencia la vida de los primeros humanos:

Unus enim tum quisque magis deprensus eorum
pabula viva feris praebebat, dentibus haustus,
et nemora ac montis gemitu silvasque replebat
viva videns vivo sepeliri viscera busto.

(Entonces, en efecto, era más probable que alguno de ellos brindara viviente alimento a las fieras, apresado entre sus dientes, y llenara bosques y montes y selvas con sus gemidos, mientras veía sus entrañas vivientes sepultadas en vivo sepulcro.) (V, 989-993).

Pero aquellos primeros antepasados nuestros gozaban de ventajas y privilegios que nuestra más compleja y desarrollada cultura no nos permite:

At non multa virum sub signis milia ducta
una dies dabat exitio nec turbida ponti
aequora fligebant navis ad saxa virosque.

(Mas tampoco un solo día entregaba a la muerte a muchos miles de hombres conducidos bajo las banderas, ni las turbulentas aguas del mar arrojaban contra las rocas a naves y varones.) (V, 999-1001).

Las causas o razones que llevaron a los hombres solitarios a unirse entre sí para formar una sociedad no las expresa el poeta en el texto conservado, aunque tal vez las esbozara en el pasaje que viene después del

verso 1012, donde el texto actual nos muestra una laguna.

De todos modos, queda claro que, para él, cuando los nómadas se hicieron sedentarios, constituyeron familias y sus costumbres comenzaron a suavizarse. Después se anudaron vínculos de amistad entre los vecinos, los cuales empezaron a evitar toda mutua violencia y a asistirse entre sí, compadeciéndose de los más débiles. Y aunque no faltara ya entonces quien turbara la armonía social, la mayoría de los hombres se atenía fielmente a los pactos concertados y a los convenios establecidos por mutuo acuerdo. De no haber sido así, no existiría ya sin duda la especie humana [8].

Vinculada estrechamente con su teoría de la sociedad, desarrolla también Lucrecio una teoría del origen del lenguaje.

Una vez constituida la sociedad y decidida la convivencia permanente entre los hombres, éstos se vieron obligados a dar nombres a las cosas para poder entenderse entre sí. Lucrecio parece no advertir que ya el establecimiento del contrato social y la expresión de la voluntad de concretarlo bajo determinadas condiciones supone la existencia de un lenguaje más o menos organizado y complejo.

La naturaleza misma, esto es, el instinto, hizo que los hombres designaran cada objeto con sonidos diferentes —dice—, del mismo modo que el niño, incapaz de emitir aún sonidos articulados, los señala con el dedo:

At varios linguae sonitus natura subegit
mittere et utilitas expressit nomina rerum,
non alia longa ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint prasentia monstrent.

(Mas la naturaleza los impulsó a emitir diversos sonidos con la lengua y la utilidad expresó los nombres de las cosas, no por una razón distinta a la que aquélla parece tener cuando arrastra a los niños, que no pueden utilizar la lengua, al gesto, y hace que muestren con el dedo las cosas presentes.) (V, 1028-1032).

Cada animal tiene conciencia de sus facultades específicas, y así como el novillo embiste con la cabeza aun antes de que le nazcan cuernos y el cachorro de pantera o de león se defiende con uñas y dientes antes de que éstos le crezcan, así por una innata tendencia el hombre trata de ejercitar su lengua para hablar, hasta que logra articular la palabra.

Lucrecio rechaza la teoría de los héroes fundadores también en el campo del lenguaje. No hay razón, según él, para suponer que un individuo haya asignado un nombre a cada cosa y que después haya enseñado a hablar a los demás hombres. Tal hipótesis le parece un verdadero disparate:

> *Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse*
> *rebus et inde homines didicisse vocabula prima,*
> *disiperest..*

(En consecuencia, creer que alguien distribuyó los nombres a las cosas y luego enseñó a los hombres los vocablos primeros es desbarrar...) (V, 1041-1043).

Este decidido rechazo es apoyado por varios argumentos:

1) ningún motivo tenemos para suponer que un individuo, quienquiera que fuese, haya podido utilizar la mente y la lengua para designar los diferentes objetos por sus nombres, mientras todos los demás no podían hacerlo;

2) si hasta aquel momento los hombres no se habían comunicado entre sí mediante el lenguaje hablado, ¿cómo pudo alguien darse cuenta de la utilidad del mismo?; y

3) un solo individuo no pudo haber obligado a todos los demás a usar las mismas palabras que él había inventado para cada cosa. También Diógenes de Enoanda, epicúreo como Lucrecio, ataca la teoría según la cual un hombre genial inventó el lenguaje.

Por otra parte, nada hay de extraordinario en el hecho de que los hombres, que tienen una lengua capaz de emitir sonidos articulados, nombren los diversos objetos según los sentimientos que éstos les inspiran, cuando los mismos animales, incapaces de hablar, emiten diferentes sonidos, impulsados por el temor, el sufrimiento o la alegría:

Postremo quid in hac mirabile tantoperest re,
si genus humanum, cui vox et lingua vigeret,
pro vario sensu varia res voce notaret?
Cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum
dissimilis soleant voces variasque ciere,
cum metus aut dolor est et cum iam gaudia gliscunt.

(¿Qué hay, en fin, tan asombroso en esto de que el género humano, dotado de voz y de lengua, nombrara las cosas con diverso sonido según su diverso modo de sentirlas? Pues las mudas bestias y hasta las especies ferinas suelen proferir diferentes y diversas voces, según las posea el miedo, el dolor o la alegría.) (V, 1056-1061).

Si emociones diversas hacen que los animales, a pesar de su incapacidad para hablar y para emitir sonidos articulados, produzcan voces diversas, con mayor razón debe pensarse que el hombre fue capaz de inventar un

conjunto de palabras para designar los objetos que lo rodeaban. Como se ve, Lucrecio considera el lenguaje como:

1) algo natural (no convencional), en cuanto nace del instinto y de las emociones; 2) surgido de la experiencia colectiva y no de la invención o de la genialidad individual; 3) originado como respuesta a un sentimiento o emoción que el objeto provoca en el sujeto; y 4) nacido, al mismo tiempo, de la necesidad de comunicación entre los individuos humanos, esto es, de un propósito utilitario [4].

Epicuro, en su *Carta a Herodoto,* había escrito: "Así pues, los nombres tampoco fueron dados a las cosas en el principio por convención, sino que las mismas naturalezas de los hombres, según los diversos pueblos, al experimentar estos particulares sentimientos, y al recibir particulares imágenes, emitieron el aire modelándolo de acuerdo con los sentimientos y las imágenes de cada uno, según la diferencia de lugar de los pueblos" (Πρός Ἡρόδοτον 75). De este modo, Epicuro afirma al mismo tiempo el carácter natural del lenguaje, que se origina en los sentimientos y las imágenes provocadas por las cosas que rodean al hombre, y su diversificación, de acuerdo con la variación de dichos sentimientos e imágenes en los diversos pueblos o grupos humanos. Lo único que aquí no queda del todo claro es la razón por la cual un pueblo, una nación o una raza experimenta frente a los mismos objetos diferentes sentimientos y aun tiene diferentes impresiones e imágenes.

Después de haber tratado del origen del lenguaje, órgano de toda cultura espiritual, se ocupa Lucrecio de los inicios de la cultura material (cfr. Eur., *Suppl.,* 201-213).

El fuego, que es sin duda tan importante para ésta como el lenguaje para aquélla, fue descubierto, según él, por la mera observación del rayo, que, al caer del cielo, inflama cuanto toca. También contribuyó a tal descubrimiento la observación de las ramas que, al chocar y frotarse unas contra otras por acción del viento, producen chispas y muchas veces originan fuego (cfr. Aesch., *Prometh.*, 252).

Los hombres aprendieron después a cocinar sus alimentos, observando cómo maduran los frutos al calor del sol. También en esto excluye Lucrecio, como puede verse, todo evemerismo, y se aparta de la cómoda teoría de los héroes fundadores. Atribuye, en efecto, a la anónima y colectiva observación de los fenómenos de la naturaleza un papel decisivo en el origen de los descubrimientos humanos[5].

Es difícil, por eso, conectar a Lucrecio con el evemerismo, como pretende Colin Hardie[6].

Los hombres más sabios fueron, sin embargo, para él, los que fundaron las ciudades y ocuparon los primeros tronos. Ellos repartieron tierras y ganados, teniendo en cuenta la hermosura, la inteligencia y la fuerza de los diferentes individuos. En los inicios del Estado y de la vida social contaban mucho, en efecto, la belleza y la fuerza física y mental; aunque más tarde el oro se sobrepusiera a tales cualidades personales e intrínsecas, y los individuos más bellos y valientes pasaran a servir a los más ricos. En este punto puede decirse que Lucrecio coincide básicamente con Platón, para quien la primera forma de gobierno y la más perfecta fue la monarquía o la aristocracia ejercida por uno o varios hombres sabios y prudentes (*Rep.*, 570c-583a) y la segunda, un poco menos buena pero aún aceptable, fue la timocracia, donde gobernaban los guerreros (*Rep.*, 545e-

550b), pero a éstas les sucedió una forma francamente degenerada, la oligarquía o gobierno de los ricos, zánganos dotados de aguijón (*Rep.*, 550d-553c). Si los hombres vivieran sabiamente, esto es, conforme a la moral epicúrea, dice Lucrecio, considerarían una vida austera y serena como la mayor riqueza, ya que lo poco nunca falta:

Quod siquis vera vitam ratione gubernet,
divitiae grandes homini sunt vivere parce
aequo animo; neque enim est umquam penuria parvi.

(Porque si uno rigiera su vida por la verdadera razón, las grandes riquezas serían para el hombre el vivir con parquedad y espíritu sereno; nunca hay, en efecto, escasez de lo poco.) (V, 1117-1119).

En vano buscan los hombres su felicidad en el lujo y la opulencia; en vano pretenden hallarla en la fama y el renombre. Dejémoslos desangrarse en sus estériles luchas y debatirse por el poder.

Proinde sine incassum defessi sanguine sudent,
angustum per iter luctantes ambitionis.

(Deja, por tanto, que suden sangre, agotados a través del angosto camino de la ambición.) (V, 1131-1132).

Los reyes fueron depuestos y la plebe pisoteó lo que primero había venerado. El Estado quedó en poder de la muchedumbre y entonces todos aspiraron a mandar y a ejercer el gobierno:

Res itaque ad summam faecem turbasque redibat,
imperium sibi cum ac summatum quisque petebat.

(Así, la cosa pública volvió a la última hez y a las turbas, y cada uno ambicionaba para sí el mando y el rango supremo.) V, 1141-1142).

También en esto se puede señalar una cierta coincidencia entre Lucrecio y Platón. Este, en efecto, considera que la democracia es la más degradada de las formas de gobierno, si se exceptúa a la tiranía. En ella todos se dejan llevar por sus pasiones y desenfrenados deseos, todos se creen aptos para gobernar, y las más altas dignidades, asignadas por elección popular, recaen en los peores individuos (*Rep.*, 555b-563d).

Es evidente, en todo caso, que Lucrecio no siente gran simpatía por la democracia como sistema político ni por las clases medias y bajas como grupos sociales. Y resulta muy difícil admitir, con P. Nizan, que su filosofía representa un ataque de la emergente clase de los caballeros contra la aristocracia[7]. Si Lucrecio pertenece a la clase ecuestre (cosa que está muy lejos de ser segura), no ataca ciertamente a los de arriba sino más bien a los de abajo. Esto demuestra, contra lo que muchos historiadores marxistas suelen aseverar, que no hay ninguna conexión necesaria entre una concepción materialista del mundo y del hombre y una ideología políticamente avanzada. En general, los estoicos fueron republicanos y los epicúreos apoyaron, en Roma, al cesarismo.

La caótica democracia instaurada en el último estadio de la degeneración política es sustituida en un momento dado, según Lucrecio, por un régimen de magistraturas electivas y de leyes universales, vigentes para todos. Esto significa, para el poeta, que los hombres se cansan pronto de la violencia y el desorden, y tienden por sí mismos a acatar la ley y el orden establecido:

Nam genus humanum, defessum vi colere aevom,
ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum
sponte sua cecidit sub leges artaque iura.

(Pues el género humano, cansado de pasar su tiempo en la violencia, languidecía a causa de los odios, él mismo se sometió espontáneamente a las leyes y al riguroso derecho.) (V, 1145-1147).

La revolución y la rebeldía constituyen así, para el filósofo epicúreo, recursos anómalos y patológicos; lo normal en el hombre, aquello a lo que por su propia naturaleza tiende, es la sumisión y la obediencia. He aquí a un materialista ciertamente muy poco revolucionario.

En el libro V, después de haberse ocupado de la religión, pasa Lucrecio a tratar de la técnica, casi como si pretendiera sustituir una falsa actitud humana, surgida del miedo y la ignorancia, por otra verdadera, nacida del esfuerzo y del ingenio, aunque, antes que nada, de la naturaleza misma y del azar [8].

La metalurgia, quizá por ser considerada como una técnica básica y sin la cual no pueden desarrollarse las demás (agricultura, arte militar, numismática, etc.), es estudiada en primer lugar.

El cobre, el oro, el hierro, la plata y el plomo fueron descubiertos (supuesto que muy pocas veces se dan aislados y en estado naciente) cuando el fuego, al devorar grandes bosques, hizo brotar de las ardientes entrañas de la tierra y acumuló en sus pozos y hondonadas un río de metal. Los hombres se dieron cuenta entonces de que dichos metales, al ser fundidos por el fuego, eran capaces de asumir diversas formas. Advirtieron que, mediante la forja, podían confeccionar con ellos cuchillos agudos, aptos para los más diversos menesteres. Al principio, intentaron utilizar para ello también el oro y la plata; luego, al comprobar que no servían por ser demasiado blandos, recurrieron al cobre. Este alcanzó

alto precio y aquéllos fueron menospreciados. Hoy sucede precisamente lo contrario. Lucrecio establece así, como dicen Pericot y Maluquer, "el sistema de las tres edades, que todavía es el eje de la prehistoria: la Edad de la Piedra, la del Bronce y la del Hierro" [9].

El cobre fue conocido y utilizado antes que el hierro, así como el caballo antes que el carro, en la práctica de la guerra y en el arte bélico. En este arte mortífero se usaron luego diversos animales, tales como elefantes, jabalíes, toros y leones. Sus progresos, para fortuna de los contemporáneos de Lucrecio, no habían llegado más allá [10].

La técnica de la confección de vestidos se inició como un mero aprovechamiento de las pieles de los animales obtenidos en la caza. Más tarde, sin embargo, se inventó y desarrolló la técnica del tejido, que supone sin duda el empleo del hierro en la fabricación de husos y lanzaderas.

Ejercida por todos los hombres, o al menos por todos los que habitaban las zonas rurales, esta técnica fue relegada después a las mujeres, como propia solamente de dicho sexo. Lucrecio señala así, de paso, que el principio de la división del trabajo se relaciona en primer término con la división social de los sexos y con la subordinación del sexo femenino.

También la naturaleza, es decir, el azar, inició la práctica de la siembra y el injerto, ya que las semillas, al caer de los árboles, producían junto a ellos una multitud de nuevos brotes. De allí nació en los hombres la idea de injertar las ramas y de plantar nuevos brotes en el campo. Más tarde, intentaron hacer sus propias siembras y lograron mejorar con el cultivo la calidad de los frutos silvestres. Poco a poco fueron ganando terreno

a los bosques y consiguieron que mieses y viñedos se extendiesen por las llanuras, mientras los olivares cubrían cerros y valles. Una vez más, la técnica, nacida de la mera casualidad, es desarrollada por el ingenio y el trabajo del hombre (cfr. Hesiod., *Op. et dies.*, 109 sgs.).

Este llegó a imitar, inclusive, el canto de las aves. El silbido del viento entre las cañas le inspiró la construcción de la primera flauta (cfr. *Pausanias* IX, 12, 4).[11]. La naturaleza, que no sólo es madre sino también maestra de los humanos, les enseñó así igualmente el arte y la técnica musical. Estos se desarrollaron paulatinamente, se fueron refinando, expresaron los más diversos y complejos sentimientos y llegaron a ser causa de goce puro y alegría espiritual (cfr. Diod. I, 8, 1-7).

Los hábitos, en general, se tornaron más delicados y sutiles. Nuevos inventos y descubrimientos cambiaron los gustos y apetencias de los hombres. Estos comenzaron a despreciar las bellotas como alimento; no quisieron dormir ya en lechos de hierbas, y miraron con desdén las vestiduras confeccionadas con pieles de animales (cfr. Calpurnius, 7, 45).

Pero, como buen epicúreo, Lucrecio no se contenta con la mera explicación genética de los hechos tecnológicos sino que a ella une inmediatamente una apreciación moral y un juicio de valor.

Los primeros descubrimientos llenaron, según él, necesidades legítimas, porque naturales; los posteriores, como los vestidos teñidos de púrpura y los adornos de oro, no satisfacen ninguna necesidad natural, son superfluos y provocan inútiles inquietudes. Se trata de una sencilla aplicación, por parte del poeta latino, de la clasificación que Epicuro hace de los deseos. Estos son naturales y no naturales; los primeros se subdivi-

den, a su vez, en necesarios y no necesarios; los necesarios vuelven a subdividirse en: 1) necesarios para la felicidad; 2) para el bienestar del cuerpo; y 3) para la vida misma (Πρὸς Μενοικέα 127).

Dedicada a satisfacer deseos que no son ni necesarios ni naturales, la humanidad se preocupa hoy vanamente, según Lucrecio, y está siempre inquieta, porque ignora los verdaderos confines de la propiedad y del placer:

Ergo hominum genus incassum frustraque laborat
semper et in curis consumit inanibus aevom,
nimirum quia non cognovit quae sit habendi
finis et omnino quod crescat vera voluptas.
Idque minutatim vitam provexit in altum
et belli magnos commovit funditus aestus.

(Por tanto, inútil y vanamente trabaja el género humano siempre, y pasa su tiempo en vacuas preocupaciones, porque ciertamente no ha llegado a conocer cuál es el límite del tener y hasta dónde puede aumentar absolutamente el verdadero placer. Y esto poco a poco ha precipitado la vida hacia el fondo y encendido enteramente los grandes fuegos de la guerra.) (V, 1430-1435).

Inclusive el arte de medir el tiempo (con las diversas formas de clepsidras y relojes de sol, desde el "gnomon", que se dice inventado por Anaximandro, aunque Lucrecio no lo mencione) ha tenido su primera muestra en la naturaleza, ya que el sol y la luna, al recorrer el cielo, mostraron a los hombres que un orden preciso rige todo el movimiento astral y una sucesión invariable las estaciones:

At vigiles mundi magnum versatile templum
sol et luna suo lustrantes lumine circum
perdocuere homines annorum tempora verti
et certa ratione geri rem atque ordine certo.

(Mas los vigilantes del mundo, el sol y la luna que recorren con su luz el gran templo del mundo, dando vueltas en torno a él, enseñaron a los hombres que las estaciones del año se suceden, que las cosas se producen según una razón fija y un orden determinado.) (V, 1436-1439). (Cfr. P. Aristot., *Probl.*, 916 b; *De respir.*, 743 b; Athen., *Deipn.* IV, 74 c y sgs.).

Una vez que las necesidades más urgentes quedaron satisfechas y se inventaron las principales técnicas que aseguran la existencia material de la humanidad, como la arquitectura, la agrimensura, la agronomía y la náutica, y se establecieron tratados y alianzas entre los pueblos, se inventó la escritura y aparecieron los primeros poetas [12]. Por esta razón nada sabemos con certeza de lo que sucedió antes (esto es, de la pre-historia), sino lo que podemos inferir (de los restos y vestigios materiales). Lucrecio demuestra así, en la práctica, cómo se aplica a la ciencia social e histórica la concepción materialista de la realidad. Lo material precede siempre a lo espiritual, y lo económico es, si no causa, por lo menos condición del arte y la poesía.

La náutica, la agricultura, la ingeniería militar, la legislación, el arte bélico, la construcción de caminos, la confección de vestidos y todas las técnicas de esta especie, así como la poesía, la pintura, la escultura y, en general, todas las bellas artes, las aprendieron los hombres poco a poco, a partir de la práctica y la experiencia activa. La praxis precedió aquí —quiere decir el poeta— a la teoría. Una teoría del progreso, que no es en realidad sino la forma que el evolucionismo naturalista asume en el terreno de la historia de la civilización, se esboza en los últimos versos del libro V. Lucrecio aparece así también como remoto predecesor de Condorcet. El tiempo nos aporta siempre nuevos conocimientos *(ve-*

ritas, filia temporis) y la razón se va expandiendo e ilumina campos cada vez más extensos. Los hombres presencian el alumbramiento sucesivo de las ideas en su espíritu y éste avanza de continuo hacia la cumbre:

> *Sic unumquicquid paulatim protrabit aetas*
> *in medium ratioque in luminis erigit oras.*
> *Namque alid ex alio clarescere et ordine debet*
> *artibus, ad summum donec venere cacumen.*

(Así, paulatinamente, el tiempo trae a colación cada cosa y la razón arriba a las playas de la luz. Una cosa, en efecto, debe esclarecer la otra, con orden, por medio de las artes, hasta llegar a la cima más elevada.) (V, 1454-1457).

NOTAS

1. Lange, *Op. cit.*, I, p. 122.
2. Cfr. R. Jestin, "La religión sumeria", en Puech, *Historia de las religiones*, I, México, 1977, p. 247.
3. Cfr. T. Cole, *Democritus and the sources of Greek Anthropology*, Western Reserve University, 1967; A. D. Winspear, *Op. cit.*, p. 16 y sgs.
4. Cfr. A. Momigliano, "Prodico di Ceo e le dottrine del linguaggio da Democrito ai Cinici", *Atti dell'Accademia di Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali e Filologiche*, 1929-1930-65, p. 85 y sgs.; C. Giussani, *Op. cit.*, pp. 267-283.
5. Cfr. L. Robin, "Sur la conception épicurienne du progrès", en *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1967.
6. Colin Hardie, "Three Roman Poets", en Baldson, *Roman Civilization*, 1969, p. 221.
7. P. Nizan, *Op. cit.*, p. 39. Cfr. Boyancé, *Op. cit.*, pp. 15-16.
8. Cfr. Martha, *Op. cit.*, p. 305 y sgs.
9. Pericot Maluquer, *La humanidad prehistórica*, 1970, p. 15.
10. Cfr. A. Espinas, *Les origines de la technologie*, Paris, 1897.
11. Cfr. Th. Reinach, *La musique grecque*, París, 1926, pp. 123-124.
12. Cfr. Vexkull-Gylleband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Berlín, 1924, p. 30.

X
FILOSOFIA DE LA RELIGION

LUEGO de explicar, como vimos, el origen de la sociedad y de la cultura y la evolución del Estado, Lucrecio ofrece una teoría del surgimiento de la religión y da razón de la creencia en los dioses. Llegamos con esto a uno de los principales centros nerviosos de todo su sistema filosófico, ya que ninguna cuestión parece apasionarlo tanto como la religiosa. Hacia ella encamina la mayor parte de sus razonamientos [1].

Se trata, para él, de revelar las causas por las cuales la idea de los dioses se difundió entre los pueblos hasta llenar de altares las ciudades y de sacras liturgias las fechas y los lugares célebres; se trata de sacar a luz el origen y la raíz de ese temor a lo sobrenatural que impulsa el culto y da alas a la religión en toda la tierra:

Nunc quae causa deum per magnas numina gentis
pervulgarit et ararum compleverit urbis
suscipiendaque curarit sollemnia sacra,
quae nunc in magnis florent sacra rebu' locisque,
unde etiam nunc est mortalibus insitus horror
qui delubra deum nova toto suscitat orbi
terrarum et festis cogit celebrare diebus,
non ita difficilest rationem reddere verbis.

(Ahora ya no resulta tan difícil explicar con palabras la causa que divulgó entre los grandes pueblos la veneración de los dioses, llenó de aras las ciudades, logró que se instituyeran los solemnes cultos que siguen hoy siendo sagrados en los grandes hechos y lugares, de donde surge aún ahora ese innato horror en los mortales que

suscita siempre nuevos templos en todo el orbe terrestre y obliga a la celebración de los días festivos.) (V, 1161-1168).

Los hombres del pasado, dominados por su fantasía, veían no sólo en sueños sino aun en plena vigilia diversas figuras divinas; les atribuían capacidad de sentir, ya que parecían moverse e inclusive hablaban con tono altivo y arrogante, en consonancia con su fuerza y su hermosura. Más aún, llegaron a imaginar aquellos antepasados nuestros que tales dioses eran eternos, es decir, que nunca morían, porque conservaban siempre su hermosura. No podían suponer, en efecto, que una fuerza tan superior a la humana fuera sojuzgada por nada ni por nadie. En consecuencia, creían que los dioses estaban muy por encima de los hombres en cuanto no temían la muerte y eran capaces de realizar magníficas hazañas sin esfuerzo alguno.

Además, como indudablemente habían observado ya la regularidad del movimiento de los astros y la siempre igual sucesión de las estaciones, pero eran todavía incapaces de descubrir las causas naturales de esos fenómenos, no encontraron otra respuesta a la incógnita que sus orígenes planteaban más que la de atribuirlo todo a la acción de los dioses. En el cielo ubicaron las mansiones de éstos, porque allí es donde se mueven el sol, la luna y los astros y donde se originan lluvias, rayos, truenos, nieves y granizos.

De esta fantástica cosmología, de la atribución de toda causalidad a dioses moralmente imperfectos, sujetos a las pasiones, a la ira y a la venganza, proviene en gran medida la presente desdicha del género humano:

O genus infelix humanum, talia divis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas!

(¡Oh desgraciado género humano, que tales hechos atribuyó a los dioses y les añadió amargas cóleras!) (V, 1194-1195).

Lucrecio considera como ajena a la verdadera piedad toda la práctica religiosa de sus contemporáneos. La piedad consiste para él en la serena contemplación del Todo. Cuando observamos la inmensidad celeste nos sobrecoge una religiosa angustia y se suscita en nuestro espíritu la idea del infinito poder divino. La ignorancia de las causas naturales nos lleva a dudar de la estabilidad del universo. Por otra parte, el temor a los dioses nos encoge el corazón. Individuos y naciones tiemblan ante el rayo y el trueno. Los reyes se estremecen frente al juicio de los dioses. Cuando la tempestad sorprende a un barco en alta mar, el capitán eleva votos a la divinidad e implora la salvación. Si un terremoto conmueve la tierra y las ciudades se desmoronan, los hombres se postran ante las omnipotentes deidades. *Primus in orbi deos fecit timor* (El primero que creó en el mundo a los dioses fue el miedo), dirán más tarde, con espíritu lucreciano, Petronio y Estacio (*Theb.* III, 661) [2].

En su también lucreciana *Natural History of Religion* recordará Hume que los marinos, sometidos a las vicisitudes de la navegación, y los tahures, que viven del azar, son los más religiosos (es decir, los más supersticiosos) de todos los hombres [3].

Propósito fundamental del poema de Lucrecio es liberar, según hemos dicho ya repetidas veces, a los hombres del temor a los dioses, esto es, desarraigar en ellos, junto con la religión, la causa más importante de sus desdichas. Desde este punto de vista, la filosofía de Lucrecio es una filosofía de la religión (es decir, de la anti-religión). Desde este punto de vista es una filosofía de la liberación, en el sentido ético y eudemonoló-

gico, ya que se interesa fundamentalmente por el destino y la felicidad del individuo.

Se la podría considerar quizá como una filosofía iluminista, en cuanto sus fines éticos y su programa de liberación personal no se pueden lograr sino a través de la ciencia (y, en particular, de la ciencia de la naturaleza), y en cuanto el ataque a la fe de los individuos constituye oblicuamente un ataque a la religión del Estado.

La meta es, sin duda, el placer. Por eso la obra comienza con una invocación a Venus [4]. Pero se trata, como en Epicuro, de un placer más negativo que positivo, más mental que físico. Resulta claro, en todo caso, que el medio para llegar a tal meta es el conocimiento, el cual es también más negativo que positivo, en cuanto consiste más en desechar las explicaciones mitológicas y la arbitraria causalidad sobrenatural que en determinar con exactitud y precisión las leyes y las causas reales de los hechos.

La religión que Lucrecio ataca y pretende demoler es ciertamente la religión romana, la religión profesada por el pueblo de su país y de su época. Pero, en su afán destructivo y crítico, se sitúa en un punto tal que bien podría desde él atacar a cualquier otra religión contemporánea, pasada o futura, y no sólo a las religiones politeístas sino también a los monoteístas (sin excluir, por cierto, a las religiones bíblicas y al cristianismo), y no sólo a las teologías populares sino también a las que surgen de la especulación metafísica (como las de Platón y Aristóteles). Grave error de perspectiva comete Martha cuando sostiene que Lucrecio "no se mete con la mitología" [5] y que "la tarea de Epicuro no es, como se suele pensar y se repite muchas veces, un ataque contra lo que llamamos las doctrinas espiritualistas" [6].

Tanto Epicuro como Lucrecio, que lo sigue, atacan la mitología (griega y romana respectivamente) desde una perspectiva propiamente materialista, que no sólo excluye la intervención arbitraria y caprichosa de las divinidades antropomórficas sino también toda idea de un Dios creador, ordenador, providente, juez o legislador, y, más aún, inclusive la noción de un Alma del Mundo o de una Divinidad inmanente, al modo de los estoicos. La física epicúrea es absolutamente incompatible no sólo con la doctrina de una creación *ex nihilo* (como lo es toda la filosofía griega sin excepción), sino también con la doctrina de un Demiurgo o con la de un principio ordenador interno (alma o espíritu del universo), o con una teología astral. No puede admitir un mundo ideal, como Platón, ni un Acto Puro, como Aristóteles, no simplemente porque ignore tales doctrinas o prescinda de ellas, sino porque ellas chocan de un modo directo con su propia concepción de la realidad.

No por nada el epicureísmo, pese a que sus críticas contra la mitología pagana fueran ocasionalmente aprovechadas por los apologistas y Padres de la Iglesia (del mismo modo que éstos serán aprovechados luego por los filósofos de la Ilustración), fue constante y unánimemente combatido por los pensadores cristianos tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos.

Es cierto que Lucrecio, considerado "ateo", como todos los epicúreos, por dichos pensadores, no lo fue, si se toma la palabra al pie de la letra.

Ateos había habido en Grecia. Tal vez no lo fuera Hipón de Samos, a quien se le dio tal denominación; ciertamente no lo era Anaxágoras, tenido como tal por San Ireneo; pero sin duda lo fueron Diágoras de Melos, Teodoro de Cirene, Critias y Pródico. Evemero de Tegea llegó a desarrollar una teoría de neto corte ilumi-

nista y naturalista para explicar el origen de la religión y de la idea de los dioses.

Tampoco faltaron entre los sofistas algunos agnósticos, como Protágoras, a quien el epicúreo Diógenes de Enoanda ponía entre los ateos, aunque Cicerón sabía distinguirlo muy bien de ellos (Cic., *De nat. deor.* I, 1, 2).

Pero Lucrecio es un fiel defensor de la teología de Epicuro. Este se cree obligado a afirmar, dentro de su sistema materialista y mecanicista, la existencia de los dioses, por razones análogas aunque no idénticas a aquellas por las cuales afirma la existencia del libre albedrío.

Los dioses de Epicuro deben ser caracterizados, ante todo, negativamente, frente a los de cualquier teología pagana o cristiana.

Epicuro, seguido siempre por el autor del *De rerum natura,* niega, como todo filósofo griego, la idea de una creación *ex nihilo,* pero tampoco admite la idea de "emanación" que encontramos en los neoplatónicos. Sus dioses no son, pues, creadores ni puntos de partida de un proceso emanativo cosmogónico. Tampoco son simples ordenadores o artesanos, como el Demiurgo platónico, puesto que en el Cosmos no hay orden preestablecido ni finalidad alguna. En cuanto excluye toda teleología, está excluyendo asimismo Epicuro la concepción aristotélica del Acto Puro y del Primer Motor Inmóvil. Al Dios de Aristóteles se parecen, sin duda, sus dioses en cuanto de algún modo mueven sin moverse y sin intervenir en el universo. Pero el Acto Puro mueve todas las cosas del mundo y, ante todo, las celestes esferas por la pura atracción de su ser pleno y perfecto, al cual tienden, por su constitución metafísica, todos los seres y el ser del Todo; los dioses de Epicuro, mucho más modestamente, mueven la vida del hombre sabio, como

modelos de sereno goce y de beatitud inalterable. Lachelier, Scott y Giussani sugieren (basándose en Cic., *De nat. deor.* I, 19, 49) que tales dioses no tienen sino una identidad formal, siendo como ríos cuyas aguas cambian de continuo. Bailey parece aceptar esta interpretación. Masson, empero, la juzga ajena al epicureísmo. De todas maneras, al situar a los dioses en los espacios intersiderales y al concebirlos con la forma de hombres felices, ajenos al dolor y a las preocupaciones humanas, ignorantes de los problemas de la sociedad y de la historia tanto como del gobierno del Universo, Epicuro pretende mostrar a sus discípulos una imagen arquetípica del sabio epicúreo, que, según él sabe bien, no logrará realizar nunca ningún mortal. Quizá la presentación de este modelo divino no parezca una exigencia tan perentoria de la vida moral como la afirmación del libre albedrío por medio de la παρέγκλισις *(clinamen)*, pero a los ojos de Epicuro era probablemente imprescindible [7].

Tanto Jenófanes y los sofistas como Epicuro y Lucrecio combaten la mitología; pero aquéllos atacan ante todo el antropomorfismo divino, mientras éstos lo aceptan y se contentan con excluir de la imagen de los dioses todo cuanto hay en el hombre de ignorancia y de vicio, esto es, todo cuanto en él produce dolor e infelicidad.

Por otra parte, Jenófanes y los sofistas son, ante todo, críticos de la sociedad y de la cultura, y sus ataques a la mitología constituyen, en primer lugar, ataques a Homero y a la religión del Estado. Sólo en segundo término se preocupan por la vida moral de los individuos y sólo implícitamente tratan de su felicidad personal.

En cambio, Epicuro y Lucrecio, que pertenecen al período a veces llamado —y no sin razón— "eudemono-

lógico", son, ante todo, moralistas, y su polémica contra la religión (que es, sin duda, no sólo la pura superstición popular, sino también, como insiste Farrington en mostrar, la religión del Estado) [8] se basa esencialmente en los perniciosos efectos de la misma sobre el alma de los individuos. Sólo indirecta y secundariamente este "antiteologismo" afecta al Estado como tal y a las clases dominantes; sólo indirecta y secundariamente esta "filosofía de la liberación" lo es en sentido social o político.

Desde un punto de vista lógico, la tarea de combatir y abatir la mitología greco-romana parece tarea demasiado fácil para cualquier filósofo. Pero el propósito de Lucrecio es básicamente catártico (casi se diría psicoanalítico). Se trata de desarraigar de la conciencia y de la subconciencia de todos los hombres la creencia en los dioses, los genios y los demonios; en la muerte, el juicio y los castigos de ultratumba. Si se tiene en cuenta este propósito básico, se comprenderá por qué Lucrecio se empeña tanto en combatir una mitología que todos los filósofos han desechado de un modo u otro, hace mucho tiempo. La mayoría de los hombres no son filósofos, y en tiempos de Lucrecio (y aun muchos siglos más tarde, casi hasta nuestros días) sus creencias religiosas eran la fuente principal del temor, de la angustia y de la infelicidad terrena.

Podría objetarse, como Bailey, que en tiempos de Lucrecio tales temores y angustias provocados por la religión no atormentaban ya a los romanos, según lo demuestran las *Tusculanas* y el *De natura deorum* de Cicerón. Pero esto sólo es verdad en lo que se refiere a la élite intelectual y a algunos miembros de las clases alta y media, y, aun entre la mayoría de ellos, la incredulidad y el escepticismo alternaban con el miedo al más allá y la más abyecta superstición. En todo caso, no se

puede admitir, con Regenbogen, que el concepto que Lucrecio tenía del poder de la religión sobre las mentes humanas fuera un mero anacronismo y, mucho menos, con Bailey, que la polémica del poeta contra la mitología fuera el resultado obsesivo fóbico de sus "condiciones mentales ligeramente anormales".

Si se tiene en cuenta que, como ya señalamos, Lucrecio, al combatir la mitología y la religión popular, lo hace desde un punto de vista tan radical que no sólo alcanza a los dioses de Roma y Grecia sino también a todos los otros dioses (que no sean los mínimos y prescindentes del olimpo epicúreo), no se podrá convenir para nada con el juicio de Mommsen según el cual Lucrecio desperdició sus altísimas dotes poéticas en un tema insignificante, como era la destrucción de las supersticiones populares de su tiempo. Constituye, sin duda, una limitación del gusto estético del gran historiador el no poder advertir las posibilidades poéticas que ofrece un sistema de filosofía natural como el atomismo, con su visión del infinito número de átomos que se mueven en el espacio infinito, durante un infinito tiempo, desprovistos de toda cualidad pero aptos para engendrar infinitos seres con infinitas cualidades, hasta llegar a producir la inteligencia del hombre, capaz de construir y de albergar infinitos mundos con otras infinitas cualidades. Dice, en efecto, Mommsen (citado por Farrington): "El sistema de Epicuro, que transforma el universo en un inmenso vértice de átomos, y trata de explicar el origen y el fin del mundo y todos los problemas de la vida de un modo puramente mecánico, era sin duda algo menos irrazonable que la transformación de los mitos en historia intentada por Evemero y luego por Enio, pero no era un sistema ingenioso ni original; y la tarea de exponer poéticamente esta visión mecánica del mundo

era de tal naturaleza que nunca un poeta dedicó su vida y su arte a un tema más ingrato."

A esto se podría responder, por lo menos, con Santayana: "Las emociones que Lucrecio asoció con sus átomos y su vacío, con sus negaciones religiosas y sus abstenciones frente a la acción, son emociones necesariamente implicadas en la vida. Existen en todos los casos, aunque no necesariamente asociadas con las doctrinas mediante las cuales el poeta intentaba aclararlas. Se mantendrá su vigencia, cualquiera que sea el mecanismo con el que substituyamos el expuesto por Lucrecio, siempre que seamos serios y no intentemos huir de los hechos en vez de explicarlos." [9]

Si uno se pregunta por qué, sin embargo, Lucrecio se muestra más vehemente y apasionado que su maestro Epicuro en la tarea de combatir la religión de su tiempo, la respuesta debe hallarse no sólo en una diferencia de temperamento y de estilo (como ya dijimos al comienzo), sino también en el hecho de que la mitología romana, tal como era vivida por el pueblo, resultaba más tétrica y desconsoladora que la griega para las aspiraciones del alma individual.

Dice a este propósito Martha: "Esta diferencia de sentimientos entre el maestro y el discípulo, la clemencia del uno y la cólera del otro, se debe no solamente a la diferencia de su carácter y de su genio sino también a la de las religiones que tenían que combatir. En Grecia, la religión era, si no más racional, por lo menos más cómoda, y su yugo era más ligero. La mitología griega, forjada por poetas, tiene algo de gracioso que podía agradar aun a la imaginación de un incrédulo. Los símbolos vivientes de las fuerzas de la naturaleza o de las pasiones humanas representan una gran filosofía iluminada por risueñas ficciones. Los dioses griegos son fáciles, acomoda-

ticios, y toleran inclusive que los poetas y los sabios les inventen todos los días nuevos atributos. El libre pensamiento puede, por así decirlo, corregirlos y embellecerlos. No se ocupan con sombría exactitud de todos los detalles de la vida humana, no exigen que se los honre, en horas fijas, por medio de sacerdotes que ellos han elegido. Todo hombre, con tal de que tenga un espíritu rico y fecundo, puede elevar al cielo un agradable homenaje, y no sé si no sería lícito decir que son menos felices al recibir las plegarias de la virtud que los himnos del genio. El mismo culto es poético, las ceremonias son fiestas. La incredulidad podría sonreír ante ellos, pero no irritarse. De tal modo, la impiedad griega no tiene nada de tremenda; es calma, dulce y, como se ve por el ejemplo del filósofo Epicuro y aun del mismo satírico Luciano, al destruir el poder de los dioses, está todavía plena de consideración para con esos amables tiranos. Roma, por el contrario, está sometida a oscuras divinidades, sin belleza, sin historia, que, surgidas de algún rincón de Italia y acompañadas de supersticiones groseras y disparatadas, fueron trasladadas desordenadamente a la ciudad abierta a todos los vencidos y recibieron allí carta de ciudadanía. Esos dioses no hablan ni al corazón ni a la imaginación y no pueden inspirar sino temor y repugnancia. Presiden minuciosamente todos los actos de la vida civil y doméstica, vigilan al hombre y al ciudadano y, como magistrados subalternos, ejercen una especie de quisquillosa policía. En las grandes empresas como en los pequeños negocios era preciso recurrir a una consulta religiosa que debía hacer conocer la voluntad de estas divinidades minuciosas. Ceremonias cuyo sentido había sido olvidado, fórmulas vacías, plegarias en lengua muerta que los mismos sacerdotes no comprendían ya, todas esas prácticas exteriores,

que chocaban a la razón, pesaban aún a cada hora sobre la vida de un romano. En Roma la superstición era mucho más pesada y no desarmaba con su gracia a la incredulidad. De tal modo, la impiedad de Lucrecio es más violenta que la de Epicuro, y bajo su fanatismo dogmático parece verse un resentimiento personal contra la religión romana."[10]

Por otra parte, los dioses de Roma se relacionaban en época de Lucrecio y de Augusto con las omnipotentes fuerzas de la naturaleza, que escapan enteramente al control y a la voluntad humana. En semejante situación sólo le quedaba al hombre intentar conciliarse la buena voluntad de los dioses y suplicar, en temor y temblor, su misericordia. Tal mentalidad y tal actitud son lo que Lucrecio ve como fuente de todas las desdichas humanas y, por consiguiente, lo que ante todo combate en la religión romana.

Muy bien dice R. M. Ogilvie: "Los dioses se vinculan con las poderosas fuerzas de la naturaleza. El hombre no tiene esperanza de poder comprender o controlar tales fuerzas. Todo lo que puede hacer es desear lo mejor y ganarse la ayuda de los dioses. Este es el estado de ánimo que Lucrecio quiere cambiar."[11]

Para comprender el cabal sentido de la lucha de Lucrecio contra la religión y contra la fe en los dioses es preciso tener en cuenta, pues, dos series de hechos que la historia de las religiones ha establecido hoy con bastante claridad y firmeza: 1) los caracteres generales de la religión antigua; y 2) los caracteres especiales de la religión romana.

Las religiones de la Antigüedad, tanto las del mundo mediterráneo como las del Cercano Oriente, eran politeístas, con excepción de la judía, que, poco a poco y no sin desviaciones y tropiezos, se había ido encaminando al

monoteísmo. Pero este hecho tiene sólo una importancia relativa para lo que nos interesa aclarar aquí. Lo esencial es que todas estaban basadas en la creencia en dioses más o menos antropomórficos, cada uno de los cuales ejercía su poder sobre una región o sobre un aspecto de la realidad cósmica o humana. Todo fenómeno natural, cuyas causas se ignoraban, era atribuido al poder y la voluntad de un dios. Y esa voluntad, absoluta dentro de sus dominios específicos, no estaba sujeta a nada ni a nadie sino, en todo caso, a la voluntad de otro dios, jerárquicamente superior. De tal manera, la vida de los hombres quedaba expuesta de continuo al arbitrio de los dioses, a través de los hechos de la naturaleza. El culto que tales dioses recibían de los humanos tenía por objeto, pues, buscar su protección contra la naturaleza (terremotos, inundaciones, sequías, erupciones volcánicas, huracanes, enfermedades endémicas y epidémicas, hambrunas, etc.).

Pero tan temible como la naturaleza misma eran los hombres de otros pueblos. Antes de la *Pax Romana,* que se impuso con el Imperio, el mundo mediterráneo y el Cercano Oriente estaban integrados, en su mayor parte, por ciudades-estados, que veían en todos sus vecinos a potenciales enemigos y con los cuales se trababan frecuentemente en guerra. Estas guerras, en las cuales morían sin duda muchos menos combatientes que en las de nuestros días, solían acabar, sin embargo, con un degüello general de los vencidos y, por si ello fuera poco, con la reducción a la esclavitud de toda la población civil (hombres, mujeres, niños) del Estado derrotado. "Ahora bien, los antiguos sabían que el resultado de sus guerras dependía con frecuencia de muy poca cosa; menos que del número de soldados, de su valor o del de sus jefes, la victoria o el desastre nacía muchas veces

de una treta exitosa, del pánico que se apoderaba de los combatientes de uno u otro bando, de una simple casualidad feliz o desgraciada: a sus ojos todo eso no podía depender evidentemente más que de los dioses", dice Le Gall. Y enseguida añade, como conclusión de lo anterior: "Contra la naturaleza y contra los hombres se sentía, pues, una urgente y constante necesidad de los dioses; era preciso procurar sin cesar ganarse su benevolencia, evitar su cólera y apaciguarla. Las manifestaciones de su poder parecían tan numerosas y tan temibles que el problema de su existencia no se planteaba. Si no se obtenía de ellos lo que se les había pedido, no era porque no existieran sino porque no se había sabido pedir de modo adecuado o porque tal había sido su voluntad por razones desconocidas. En la guerra, la suerte de los vencidos era tanto más mísera cuanto su propia derrota les parecía justa, ya que querida por sus propios dioses. Serán necesarios muchos siglos, muchos fracasos y la enseñanza de los filósofos para que pueda aparecer el escepticismo y éste fue siempre un lujo reservado a gentes para las cuales la vida no había sido, con todo, demasiado cruel." [12]

Ahora bien, la lucha de Lucrecio contra la religión está encaminada, mucho más directamente que la de la mayoría de los filósofos a este propósito, a liberar las mentes de los hombres (tanto de los más afortunados como de los menos en la medida de lo posible) de esta concepción de la realidad cósmica y social que hace depender del caprichoso arbitrio de los dioses el destino de cada uno. Y no encuentra mejor medio para ello que explicar la aparición de todos los fenómenos como consecuencia de leyes mecánicas, de universal, eterna y necesaria vigencia. Es cierto que toda la filosofía griega, desde Tales, había tratado, en alguna medida, de susti-

tuir aquel arbitrio divino por la necesidad de la naturaleza o del espíritu, la cual adquiere al mismo tiempo el carácter de lo divino, esto es, de lo absoluto, de lo eterno e inmutable. Con Demócrito y Epicuro, y luego con Lucrecio, se llega, por vez primera, sin embargo, a una explicación propiamente materialista de la realidad. No sólo quedan excluidos los dioses de la mitología y las fábulas teogónicas y cosmogónicas de los viejos poetas, sino también todo tipo de divinidad inmanente. Esto no impide, por otra parte, que átomos y vacío aparezcan allí como eternos e inmutables, esto es, como expresiones de lo absoluto, en sentido filosófico, y que se reconozca la existencia de dioses personales, aunque ajenos por completo a toda la tradición mitológica.

Se puede decir, pues, que, para Lucrecio, ponerse a salvo de los males que la religión infiere al hombre, impidiendo su paz y su felicidad, supone: 1) reconocer que lo único eterno y absoluto son los átomos, el vacío y las leyes mecánicas que rigen los movimientos de los átomos en el vacío; y 2) reconocer que los únicos dioses que existen, formados también por átomos como todos los otros seres que integran el universo, finitos y perecederos como todos ellos, tienen una personalidad que, como tal, se debe ubicar en las antípodas de la personalidad de los dioses de Homero y de la mitología. En el caso de Lucrecio, los rasgos específicos de la religión romana oscurecen el cuadro de la religión contra la cual se han empeñado ya Demócrito y Epicuro.

Para entender la pasión y la furia que el poeta pone en combatir la fe del pueblo (y del Estado) romano es preciso tener en cuenta, ante todo, el carácter particularmente aleatorio que ésta asignaba a la existencia humana. Todo dependía del caprichoso designio de innumerables dioses y genios que, como íncubos omnipresen-

tes, llenaban todos los momentos y las circunstancias de la vida individual y social. Tal concepción provenía de los etruscos, en quienes los antiguos romanos reconocían ya con claridad a sus verdaderos maestros en la fe. De ellos habían tomado también la "disciplina", esto es, el arte mediante el cual creían poder conocer el arbitrio de los dioses: por el vuelo de los pájaros, el examen del hígado de los animales sacrificados, etc. Esa manera de entender la relación del hombre con lo divino, hacía de aquél un ser particularmente temeroso e inseguro, sujeto pasivo más que activo de un mundo regido por arbitrarios designios, títere o sombra, sin voluntad propia, miserable receptor de inescrutables o pueriles caprichos [13]. Lucrecio se indigna y rebela contra esto: sea el hombre producto del ciego e inconsciente choque de los átomos, pero no del azar minúsculo y ridículo que surge de la voluntad de innúmeros diosesillos [14].

De hecho, los innumerables dioses que se reparten todos los dominios del universo y todas las funciones y las vicisitudes de la vida humana representan en el plan de lo invisible el modo de ser de la sociedad romana. Como bien dice Dumézil, "en Roma, como en otras partes, para comprender la sociedad divina no hay que perder de vista la sociedad humana". Recordemos, con el citado historiador, en la vida privada "a esas grandes *gentes* que tienen millones de esclavos, *familia urbana, familia rústica,* esclavos cuya mayoría están especializados, el *pistor,* el *obsonator,* etc."; recordemos a los artesanos que, según Plauto en su *Aulularia,* sirven a las damas, *caupones, patagiarii, indusiarii, flamarii, violarii, cararii, propolae,* etc.; recordemos en fin, en la vida pública de Roma, a los *apparitores,* al *lictor,* al *praeco,* al *scriba,* al *pullarius,* "que acompañan al alto

magistrado, cada uno con su cometido particular". Y concluyamos, con el mismo Dumézil, que "en una sociedad así, amiga de las listas y de las precisiones, del método y del trabajo bien distribuido", es natural que los dioses se multipliquen en innumerables auxiliares [15]. Ahora bien, el tener que atender a una tan compleja como reglamentada burocracia divina hacía la vida particularmente difícil y embarazosa para el hombre. Y contra esto se levanta, en particular, Lucrecio.

Finalmente, la religión romana, sin duda por su apenas disimulada estatolatría, tiene algo de especialmente lúgubre y violento. No sólo carece de los mitos poéticos y risueños de la religión griega sino que revela a cada paso la severidad gratuita de la burocracia y se presenta con el rostro pétreo e implacable del Estado, deidad caníbal y antropofágica por excelencia [16]. En este sentido, en cuanto el Estado era el verdadero Dios que estaba detrás de todos los dioses de Roma, decía Simone Weil que los romanos eran un pueblo "ateo". Ateísmo por ateísmo, Lucrecio parece preferir el de los atomistas griegos, que permite una vida sin sujeciones ni temores.

El iluminismo de Lucrecio (en la medida en que se puede hablar de "iluminismo" epicúreo) forma parte, sin duda, de una corriente que nace con los sofistas y se prolonga con los cínicos y cirenaicos, pero que tiene predecesores en Demócrito y aun en Jenófanes.

Como cualquier iluminismo, es básicamente crítico y negativo. Pero, junto con la moderna Filosofía de la Ilustración, constituye una premisa insoslayable de todo pensamiento religioso posterior. Hasta el punto de que en nuestros días, ningún sistema teológico puede dejar de tenerlo en cuenta y de asimilarlo, so pena de convertirse en pensamiento inauténtico y de mala fe.

Difícilmente será de por sí satisfactorio, pero más difícilmente todavía ha de serlo una filosofía que lo ignore o que lo niegue en sus negaciones.

Su específica característica consiste, como se habrá podido advertir, en una crítica de la religión en general y de la religión romana (inclusive de la estatolatría) para liberar al hombre, es decir, al individuo, de la servidumbre y del miedo.

NOTAS

1. Cfr. B. Farrington, *Ciencia y política en el mundo antiguo,* Madrid, 1965. p. 157; A. D. Winspear, *Op. cit.,* pp. 45 y sgs.
2. Cfr. Guthrie, *Op. cit.,* II, p. 478.
3. D. Hume, *Historia natural de la religión,* Puebla, 1963, p. 67.
4. En cierta medida, Lucrecio, como antes Demócrito, utiliza una interpretación alegórica de los dioses, la cual no es exclusiva de los estoicos, según suponen muchos historiadores (cfr. B. Boyancé. *Etudes sur la religion romaine,* Roma, 1972, p. 205 y sgs.).
5. Martha, *Op. cit.,* p. 58.
6. Martha, *Op. cit.,* p. 59.
7. Cfr. L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion,* París, 1970, pp. 411-415; A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux,* París, 1946.
8. B. Farrington, *Op. cit.,* p. 162.
9. G. Santayana, *Op. cit.,* p. 67.
10. Martha, *Op. cit.,* pp. 77-79.
11. R. M. Ogilvie, *The Roman and their Gods in the Age of Augustus,* London, 1979, p. 17.
12. J. Le Gall, *La religion romaine, de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode,* Paris, 1975, p. 9.
13. Cfr. F. de Ruyt, *Charun, démon etrusque de la mort,* Bruxelles, 1934, p. 226 y sgs.
14. J. Le Gall, *Op. cit.,* p. 10.
15. G. Dumézil, *Los dioses de los indoeuropeos,* Barcelona, 1970, pp. 101-102.
16. Cfr. J. Bayet, "Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains", *L'Année sociologique,* 1951, pp. 35-89.

XI

FILOSOFIA MORAL

COMO el *De rerum natura* no es sino un tratado de física, dice Martha, la moral no se encuentra allí expuesta en su conjunto y no se halla sino ocasionalmente y por azar: "Es preciso, pues, espigarla aquí y allí, recogerla con frecuencia de pasada en algún rápido e involuntario movimiento de elocuencia o en una digresión poética y reconstruirla con ayuda de trozos y versos sueltos" [1].

Sin embargo, en ningún momento se debe olvidar que este "tratado de física" no tiene, como hemos señalado varias veces, un propósito especulativo, que no constituye un fin en sí mismo, que no persigue el saber por el saber, sino que tiene una clara finalidad eudemonológica, que busca ante todo y sobre todo liberar al hombre de sus más profundos y desgarradores miedos, que es un "manual de liberación". En otros términos: que se interesa por la física como medio y por la moral como fin. Y, puesto que lo que determina el carácter dominante de una obra es, obviamente, su fin, preciso será admitir que este "tratado de física" es en el fondo un "tratado de moral", según ya tuvimos ocasión de aclarar en el capítulo primero.

Tal observación tiene una prueba en la doctrina del *clinamen*. Lucrecio, que, como su maestro Epicuro, ve en la ética la parte esencial de la filosofía, no duda en quebrar la sólida congruencia de su cosmovisión determinista introduciendo la idea de la declinación de los átomos en el proceso cosmogónico, a fin de salvar el libre albedrío, sin el cual le parece que toda ética y toda

enseñanza liberadora carecería de sentido. Ya vimos, en el capítulo IV, en qué consiste dicha doctrina del *clinamen*. Baste agregar aquí que sólo para poner a salvo lo que les importaba por encima de todo, esto es, la moral, pudieron decidirse Epicuro y Lucrecio a postular tal doctrina, que implica, con la introducción de un cierto indeterminismo, la posibildad de que se reintroduzca en su universo atómico y mecánico nada menos que el arbitrio de los dioses (que es lo que ambos pretenden desterrar). Ni siquiera los estoicos, que consideraban a la filosofía moral como la yema de un huevo cuya clara era la física y cuya cáscara era la lógica, habían osado contradecir abiertamente el determinismo de su concepción del mundo. A lo sumo se esforzaban, desde Crisipo, en distinguir, con sutil argumentación, las causas auxiliares y externas de las principales y perfectas.

Cabría también esperar que una filosofía tan explícitamente materialista y mecanicista como la de Epicuro hiciera profesión de ateísmo. Sin embargo, no es así. Y si preguntamos por qué no lo es, no podrá responderse ciertamente alegando razones especulativas, ya que todo el sistema de la física y de la ontología de Lucrecio y Epicuro conduce más bien a una posición atea, ni aduciendo razones históricas, ya que en Grecia no habían faltado filósofos ateos, como Critias y Diágoras [2]. La única razón por la cual Lucrecio y su maestro postulan la existencia de los dioses es de carácter moral. No porque les asignen, sin duda, el papel de jueces o guardianes de la ley natural y de las buenas costumbres, sino porque los constituyen en modelos y arquetipos de una vida bienaventurada y libre. De esto nos hemos ocupado en el capítulo anterior.

En el tono pesimista y más bien lúgubre que predomina a través del poema, y que ningún crítico ha dejado de señalar, puede encontrarse la clave de toda la moral de Lucrecio[8]. En esto sigue siendo un fiel discípulo de Epicuro, si bien, como poeta, se muestra más capaz de hacer sentir a sus lectores la profunda tristeza que lo embarga frente al espectáculo de la vida.

El hedonismo de Epicuro esconde una visión desolada de la realidad y de la existencia humana. Es la filosofía de un hombre enfermo, como se ha hecho notar muchas veces, y, por eso, cifra sus objetivos en la ausencia del dolor y en la impasibilidad mental.

El fin de toda acción humana es, sin duda, para Epicuro, el placer. Este constituye así *el bien* del hombre, de manera que su posesión supone *la felicidad*. En su *Carta a Meneceo* afirma clara y taxativamente que "el placer es el principio y fin de la vida feliz" y que constituye el bien supremo o primero, el que más se adecúa a nuestra naturaleza, por lo cual se lo debe considerar como criterio de todas nuestras acciones (p. 128 y sgs.). Cicerón refiere que, para los epicúreos, la palabra "bien" carecería de sentido si se dejaran de lado los placeres del gusto, del sexo, del oído, de la visión de la belleza y, en general, de los sentidos (*Tusc. disp.* III, 18, 41), y Ateneo cita un fragmento del propio Epicuro en el cual éste dice no poder imaginarse el bien sin los placeres derivados de las sensaciones (*Deipnosoph.* XII, p. 546e) (cfr. Diog. X, 34, 8).

Si la filosofía es, pues, para Epicuro, un discurso que nos conduce a la vida feliz (Sext., *Adv. math.* XI, 169), debe ser también un discurso que nos conduce al placer. Pero ¿qué quiere decir, para él, *placer?* Los cirenaicos, predecesores de Epicuro en el terreno de la ética hedo-

nista, entendían el placer como un movimiento suave, y el dolor, en consecuencia, como un movimiento violento. Todo placer era, así, un movimiento y todo dolor también, de manera que la quietud no era ni placer ni dolor, y sólo podía asimilarse al sueño. En cambio, Epicuro no sólo considera la quietud o falta de dolor como un placer (cfr. Diog. X, 136), sino que la tiene por el más alto y puro género de placer, ya que en él no hay mezcla de dolor ni de turbación, cosa que en todo movimiento necesariamente se da (cfr. Cic., *De fin,* I, 11, 37).

El placer, como ausencia de dolor, corresponde tanto al cuerpo como al alma, y en el caso de esta última comporta la imperturbabilidad (ἀταραξία). Ser imperturbable y hallarse por encima de toda tormenta espiritual supone haber vencido los tres supremos temores: al destino, a los dioses, a la muerte. De ahí que la filosofía, siendo como es para Epicuro un discurso que nos conduce a la felicidad (esto es, una ética), tiene que empezar por ser un discurso que nos libera del miedo, enseñándonos las causas naturales de las cosas (esto es, una filosofía natural). De todas maneras, queda claro que de los dos aspectos del placer, el negativo, que consiste en la ausencia del dolor, es más importante que el positivo [4]. Esta conclusión implica ya un cierto pesimismo. Llevándola hasta sus últimas consecuencias, Hegesías, un filósofo vinculado a la Escuela cirenaica, llegó a la conclusión de que sólo en la muerte se podía hallar el placer perfecto y la felicidad, puesto que sólo al morir nos liberamos total y definitivamente del dolor físico y psíquico, por lo cual aconsejaba el suicidio (cfr. Diog. II, 8, 96, 973) [5]. La tradición cristiana, que afirma que Lucrecio se suicidó, pudo hallar un argumento en su pesimismo y en el negativismo de su concepción del placer.

Por otra parte, como ya dijimos al principio, si la condición de la felicidad es la aceptación de que no hay otra eternidad sino la de los átomos y el vacío, la melancolía se deslizará en el ánimo del filósofo tantas veces como el deseo de vivir después de la muerte se sobreponga, con su fuerza metafísica, a los argumentos laboriosamente construidos por la razón.

En realidad, el temor a los dioses, el temor al destino y el temor a la muerte no son sino aspectos de un único y radical temor que Lucrecio encuentra en las raíces de la infelicidad humana. La liberación de este temor es no sólo condición necesaria sino también suficiente para lograr la beatitud. Tener la seguridad de que nuestra existencia no depende del arbitrio de dioses crueles o caprichosos, de que no está sujeta a ningún inexorable hado *(fatum)*, de que la muerte no abre las puertas de ningún averno ni significa la posibilidad de ninguna vida ultraterrena inescrutable y riesgosa, comporta la paz del alma, la cual, junto con la salud del cuerpo, constituye la esencia de la felicidad. Ahora bien, la moral no tiene otro objeto, para los filósofos antiguos, más que la felicidad, que se identifica siempre con el bien [6].

Así, la felicidad y el bien pueden reducirse a la ausencia de dolor en el cuerpo y de miedo y preocupación en el espíritu:

O miseras hominum mentes, o pectora caeca
Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest! Nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur
iucundo sensu cura remota metuque?

(¡Oh miserables mentes de los hombres, oh pechos ciegos! ¡En qué tinieblas y entre cuántos peligros trans-

curre ese breve tiempo que constituye la vida! ¿No véis acaso que la naturaleza no exige para sí otra cosa sino que el dolor esté ausente del cuerpo y que la mente disfrute de un gozoso estado ajeno a la preocupación y al miedo?) (II, 14-19).

El primer verso de este pasaje, muy parecido al que encabeza una de las sátiras del estoico Persio *(O curas hominum, o quantum est in rebus inane!)*, se refiere al alma y al espíritu como principal sujeto de la infelicidad. El segundo y el tercero subrayan con pesimismo epicúreo (opuesto, por cierto, al básico optimismo estoico de Séneca en su *De brevitate vitae)* la fugacidad de la existencia humana y los continuos peligros que la acechan. Los restantes versos sintetizan con entera claridad el concepto epicúreo de la beatitud y del bien: espíritu sin miedo ni cura, cuerpo sin enfermedad ni dolor. Por otra parte, el bienestar del cuerpo exige muy pocas cosas:

Ergo corpoream ad naturam pauca videmus
esse opus omnino.

(Vemos, por tanto, que muy pocas cosas hacen falta para la naturaleza corpórea.) (II, 20-21).

En todo caso, el placer debe concebirse, conforme a la enseñanza epicúrea, ante todo y sobre todo, como suspensión del dolor (esto es, como algo negativo):

quae demant cumque dolorem,
delicias quoque uti multas substernere possint.

(Las cosas que borran el dolor pueden procurar asimismo mucho placer.) (II, 21-22).

Es importante hacer notar que todo lo que hay de moral práctica y concreta en la obra de Lucrecio se pre-

senta como corolario de su básico propósito de combatir en el alma humana el temor a los dioses y a la muerte. De tal temor nacen, para él, violentas turbaciones del alma, y de ellas, a su vez, todos los delitos y crímenes.

El miedo a la muerte, en particular, constituye la fuente de casi todas las pasiones humanas: la avaricia, el ansia de riquezas y honores, el deseo de mando, la ambición de gloria y de poder, la lujuria. Estas pasiones originan una serie de desgracias, de crímenes, de perturbaciones y aun de catástrofes públicas. Dice muy bien a tal propósito Martha que aquí utiliza Lucrecio el lenguaje de los más austeros filósofos y que el estoicismo no proclama sus máximas de renunciamiento con más vigor que él: "¿En qué difiere Lucrecio de Séneca? Ambos sabios, sin dirigirse al mismo fin, coinciden en los mismos sentimientos. Ambos hacen la guerra a las pasiones, el estoico para afirmar la virtud, el epicúreo para asegurar la felicidad, y si se considera la resuelta simplicidad de Lucrecio y su elocuencia sin declamación, uno está tentado de decir que el más sincero es el discípulo de Epicuro."[7]

En el capítulo IX, al tratar de la filosofía social de Lucrecio, hemos visto ya que, para él, el sabio considera la vida austera y la serenidad del espíritu como la mayor riqueza (V, 1117-1119). Vimos cómo, aludiendo sin duda al espectáculo de las agitaciones sociales de su tiempo, considera vano afán el de sus conciudadanos que buscan en el lujo y la opulencia, en la fama y en el prestigio político su felicidad. Hay que dejarlos desangrarse en sus estériles luchas por el poder y la gloria, dice desde la cima de su sabiduría epicúrea (V, 1131-1132).

La fuerza poética y la viva impresión que causan estos juicios morales de Lucrecio se deben en gran me-

dida a la sinceridad de sus sentimientos despertados por el acontecer social y político de su tiempo. Dice otra vez Martha: "Lo que confiere un particular interés a esas pinturas morales es la emoción del poeta. Bien se advierte que sus pensamientos sobre el desprecio de los honores y de las riquezas no son ni ejercicios de estilo ni recuerdos escolares fríamente manejados para servir de ornato a versos didácticos. Lucrecio no declama jamás en un género en el cual, sin embargo, es tan fácil declamar. ¿Pero cómo reconocer que un poeta está emocionado, que es sincero, que no repite de memoria máximas aprendidas? Esto es preguntar cómo se reconoce la declamación. En general, ésta supone pensamientos vagos, exagerados, intempestivos; es un discurso vago que no se dirige a nadie que marcha hacia una meta; que no es necesario; demuestra siempre la frialdad del escritor que se desvía de la ruta por donde deberían llevarlo la lógica y la pasión. No es declamador el que pinta lo que ve, lo que conmueve sus ojos y su corazón, quien saca una enseñanza de un espectáculo. Aun en las máximas generales, que son de todo tiempo y de todo lugar, dejará percibir la emoción del momento. Tal nos aparece la moral de Lucrecio." [8]

El lujo y la opulencia que se enseñorean ya de la Roma pre-imperial le parecen tan detestables y tan contrarios a la felicidad humana como la penuria y la ignorancia de los hombres primitivos:

Tum penuria deinde cibi languentia leto
membra dabat, contra nunc rerum copia mersat.

(Entonces la falta de comida entregaba sus lánguidos miembros a la muerte; ahora, por el contrario, es la abundancia la que allí los empuja.) (V, 1007-1008).

Entre los hombres primitivos era causa de preocupación y de temor, sin duda, la ferocidad de las bestias que poblaban montes y selvas (V, 989-993), pero en nuestros tiempos —en los tiempos de Mario y Sila— guerras y naufragios abaten en un solo día a millares de individuos (V, 999-1001). ¿Puede considerarse la civilización, desde este punto de vista, una ventaja?, parece preguntar Lucrecio, aun sin añorar, como vimos (cfr. cap. IX), ninguna Edad de Oro en los inicios de la humanidad. En todo caso, es claro que considera necesaria, para la vida moral y la felicidad del hombre, una cierta simplificación de las costumbres.

El afán de riquezas y el ansia de honores conducen a los hombres al crimen y al derramamiento de sangre. Ningún delito les parece leve cuando se trata de evitar la pobreza [9]. Pero este afán de ser ricos deriva de su insensato temor a la muerte:

Denique avarities et honorum caeca cupido
quae miseros homines cogunt trascendere fines
iuris, et interdum socios scelerum atque ministros
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes, haec volnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.
Turpis enim ferme contemptus et acris egestas
semota ab dulci vita stabilique videtur,
et quasi iam leti portas cunctarier ante;
unde homines dum se falso terrore coacti
effugisse volunt longe longeque remosse,
sanguine civili rem conflant divitiasque
conduplicant avidi, caedem caede accumulantes;
crudeles gaudent in tristi funere fratris,
et consanguineum mensas odere timentque.

(La avaricia, en fin, y el ciego deseo de honores, que obliga a los desdichados hombres a traspasar los límites del derecho, a convertirse muchas veces en cómplices

e instrumentos del delito y a empeñarse noche y día con extraordinario esfuerzo en ascender hasta las más altas fortunas, tales heridas de la vida son, en no pequeña parte, alimentadas por el temor a la muerte. En efecto, el torpe menosprecio y la amarga pobreza les parecen excluidos de una vida dulce y estable, y es como si estuvieran detenidos ante las puertas de la muerte. Por lo cual, los hombres, mientras desean huir lejos y distanciar mucho de ellos estas desdichas, constreñidos por un falso terror, abultan sus bienes con la sangre de sus conciudadanos; duplican ávidos sus riquezas, acumulando muerte sobre muerte; se gozan, crueles, en el triste lamento de sus hermanos, y odian y temen las mesas de sus parientes.) (III, 59-73).

El temor a la muerte que Lucrecio se empeña en desarraigar del corazón de los hombres (cfr. cap. VII) es también, con frecuencia, causa de la vil pasión de la envidia:

Consimili ratione ab eodem saepe timore
macerat invidia: ante oculos illum esse potentem,
illum aspectari, claro qui incedit honore,
ipsi se in tenebris volvi caenoque queruntur.

(Por parecido motivo nace muchas veces la envidia de este mismo temor: ante sus ojos aquél es poderoso, aquel otro es admirado porque avanza con brillantes honores, mientras ellos mismos ruedan en las tinieblas y se lamentan en el cieno.) (III, 74-77).

Hay individuos que ponen todo su afán en la gloria y en el renombre y nada los apasiona tanto como el verse reproducidos en una estatua. Es, sin duda, otra manera —y bastante pueril, por cierto— de querer escapar a la muerte:

Intereunt partim statuarum et nominis ergo.

(Perecen algunos por causa de las estatuas y del renombre.) (III, 78).

Tanto la fama como las riquezas y el poder no sólo son inútiles para el bienestar del cuerpo sino también para la beatitud del alma, ya que no pueden librarla de la superstición y del temor a la muerte:

Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae
proficiunt, neque nobilitas nec gloria regni,
quod superest, animo quoque nil prodesse putandum;
si non forte tuas legiones per loca campi
fervere cum videas belli simulacra cientis,
subsidiis magnis et ecum vi constabilitas,
ornatasque armis statuas pariterque animatas,
his tibi tum rebus timefactae religiones
effugiunt animo pavide; mortisque timores
tum vacuum pectus lincunt curaque solutum,
quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus,
re veraque metus hominum curaeque sequaces
nec metuunt sonitus armorum nec fera tela
audacterque inter reges rerumque potentis
versantur neque fulgorem reverentur ab auro
nec clarum vestis splendorem purpureai
quid dubitas quin omni'sit haec rationi potestas?
Omnis cum in tenebris praesertim vita laboret.

(Por consiguiente, ya que nada aprovechan a nuestro cuerpo el dinero, ni la nobleza o la gloria del reino, se ha de suponer que tampoco sirven de nada a nuestro espíritu. A no ser que, tal vez, al ver tus legiones pulular a través del campo, simulando movimientos bélicos, con enormes reservas y fuerte caballería, y al considerarlas tan bien provistas de armas como valerosas, huyan luego de tu espíritu, atemorizadas por estas fuerzas, las miedosas supersticiones, y, al ver moverse una flota y extenderse ampliamente, dejen ya tu corazón libre del

temor a la muerte y ajeno a las preocupaciones. Porque, si vemos que tales cosas son dignas de irrisión y de burla, que en verdad el miedo de los hombres y las preocupaciones que lo siguen no temen el sonido de las armas ni las feroces flechas, que con audacia se mueven entre reyes y potentados, y que no reverencian el resplandor del oro ni el claro brillo de un vestido de púrpura, ¿cómo puedes dudar de que todas estas cosas se encuentran bajo el dominio de la razón? Sobre todo cuando la vida entera se agita en las tinieblas.) (II, 37-54).

En este pasaje revela Lucrecio, mejor quizás que en ningún otro, un rasgo específico de la ética postaristotélica: la oposición entre tener y ser, entre dominar y dominarse y, en términos más generales, entre lo exterior y lo íntimo, que es el único lugar propio de la felicidad y de la desdicha [10].

Pero lo que singulariza a nuestro filósofo-poeta y le confiere rasgos propios dentro de la moral helenístico-romana es precisamente su insistencia en caracterizar la esencia de la felicidad como liberación del temor a los dioses y a la muerte.

No pierde ocasión de explicar que la posesión de todos los bienes materiales y sociales, la riqueza, el renombre, la gloria y el poder, no constituye condición necesaria ni suficiente de la beatitud, y que, en cambio, la paz y la serenidad del espíritu, fundada básicamente en la ausencia de temor al más allá, basta para asegurar la felicidad del hombre.

El temor a la muerte, sobre todo, tanto para quienes ven en ella el fin absoluto de la existencia como para quienes esperan o imaginan otra vida más allá de sus puertas, suele producir angustias infinitas, crueles alucinaciones, temores escalofriantes.

Algunos individuos hay en quienes tal temor llega a ser tan intenso que toca los límites de lo patológico, ya que se constituye en obsesión y compulsión. Como ya antes (cap. VII) recordamos, Demócrito había expresado la idea de que quienes huyen de la muerte la buscan. Y la misma se encuentra luego en Epicuro, según sabemos por Séneca (Ep. ad Luc. XXIV, 22 y sgs.):

Et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae
percipit humanos odium lucisque videndae,
ut sibi consciscant maerenti pectore letum,
obliti fontem curarum hunc esse timorem,
hunc vexare pudorem, hunc vincula amicitiai
rumpere, et in summa pietatem evertere suasu.

(Y muchas veces hasta tal punto arrebata a los humanos, por el miedo a la muerte, el odio a la vida y a ver la luz, que se dan muerte a sí mismos en medio de su depresión, olvidando que tal temor es fuente de sus preocupaciones, denigra la virtud, rompe los vínculos de la amistad y, en suma, destruye con sus persuasiones la piedad.) (III, 79-84).

Pero ¿cómo es posible que el temor a la muerte destruya la piedad? La piedad es un sentimiento de amor y de lealtad que, según Lucrecio, se debe a la patria y a los padres (ya que no, como comúnmente se decía, a los dioses).

Ahora bien, el miedo a morir y el horror a las subterráneas moradas del Aqueronte han llevado a más de uno a traicionar a sus padres, a sus antepasados, a su patria:

Nom iam saepe homines patriam carosque parentis
prodiderunt, vitare Acherusia templa petentes.
Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis
in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus

interdum nihilo quae sunt metuenda magis quam
quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.

(Pues ya con frecuencia los hombres traicionan a su patria y a sus queridos padres, queriendo evitar los templos del Aqueronte. Pues como los niños tiemblan y tienen miedo de todo en las ciegas tinieblas, del mismo modo nosotros tememos en la luz cosas que no son en nada más temibles que aquellas que atemorizan a los niños en las tinieblas y que ellos imaginan han de venir.) (III, 85-95).

La consecuencia es clara: vivir felizmente (lo cual equivale a vivir moralmente) supone el conocimiento racional de la naturaleza (lo cual equivale a la ciencia y a la filosofía), que es lo único que puede disipar para siempre la oscuridad de nuestras mentes:

Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque.

(Necesario es, por tanto, que este terror y las tinieblas del espíritu los disuelvan, no los rayos del sol o las luminosas flechas del día, sino la comprensión de la naturaleza y su razón de ser.) (III, 91-93).

La lujuria y la pasión erótica son indirectamente interpretadas por Lucrecio como fruto instintivo del temor a la muerte. De ahí el tono "grave y severo" que emplea, según anota el ya citado Lange, al hablar del asunto.

El amor sexual es, para nuestro filósofo, pese a su brillante invocación de Venus, una funesta pasión.

Hemos visto en el capítulo VIII que considera a dicho amor como insaciable (IV, 1101-1104) y que describe con más melancolía que delectación sus furias y

sus espasmos, así como las miserias que le son propias (el deseo de variedad, los celos y mutuas recriminaciones de los amantes, etc.). Aunque Lucrecio no dice expresamente que la lujuria nazca, como la envidia, la ambición o la avaricia, del miedo que los hombres sienten frente a la muerte, la describe como un vano intento de cada amante por fundirse en el otro. Tal intento representa, al mismo tiempo, dos deseos contrarios y, sin embargo, en cierto modo, idénticos: el deseo de buscar la muerte (que, como vimos, se apodera a veces de quienes más la temen) y el de evitarla, existiendo en el otro:

adfingunt avide corpus, iunguntque salivas
oris, et inspirant pressantes dentibus ora;
nequiquam, quoniam nihil inde abradere possunt,
nec penetrare et abire in corpus corpore toto.

(Abrazan ávidamente el cuerpo (del otro), y unen la saliva de sus bocas (a la del otro), e inspiran (su aliento), apretándoles las bocas con sus dientes. En vano, ya que nada pueden sustraer de allí ni penetrar en el cuerpo (del otro) ni fundirse enteramente con él.) (IV, 1108-1111).

Parece un tanto extraño, sin embargo, que al hablar de la procreación, al final del libro IV, no haya hecho notar Lucrecio que es el deseo de inmortalidad y el ansia por escapar a la muerte lo que nos impulsa a engendrar hijos. Tanto más cuanto tal idea era ya común entre los griegos.

Una de las tesis más características de la ética lucreciana dentro de la escuela epicúrea es que las pasiones, las perturbaciones mentales, los delitos y los crímenes derivan directa o indirectamente del temor a los dioses y, sobre todo, del temor a la muerte[11].

En todo caso, liberar al hombre de la creencia supersticiosa en los dioses y del temor a la muerte resulta, para Lucrecio, mucho más importante que buscar el placer físico [12]. Una filosofía de la liberación concede siempre el primer lugar al momento negativo de la vida y de la acción.

Y llegados aquí no podemos dejar de señalar como la más grave limitación de la moral de Lucrecio precisamente este carácter negativo. Porque, aunque es cierto que la felicidad resulta imposible sin la superación del miedo a los dioses y al más allá, también lo es que esta mera superación no basta para producirla.

NOTAS

1. Martha, *Op. cit.*, p. 172. Cfr. A. Levi, *Op. cit.*, p. 66
2. Cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, 1969, pp. 235-247.
3. Cfr. L. Perell, *Lucrezio, poeta dell'angoscia*, Firenze, 1969.
4. Cfr. G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, III, Milano, 1976, p. 239.
5. Cfr. J. Stenzel, "Kyrenaiker", *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.
6. Cfr. M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Firenze, 1962, pp. 577-578.
7. Martha, *Op. cit.*, p. 184.
8. Martha, *Op. cit.*, pp. 186-187.
9. Cfr. A. Demoulitz, "Cupidité, ambition et crainte de la mort chez Lucrèce", *Latomus*, 1960, p. 317 y sgs.
10. Como dice W. Capelle (*Historia de la filosofía griega*, Madrid, 1976, p. 410), la ética del período helenístico presentaba intentos de solución dirigidos casi exclusivamente "a salvar en el individuo el equilibrio intelectual y la íntima propia estimación frente a todo lo externo". Cfr. J. Perret, "L'amour et l'argent, l'ambition et la crainte de la mort" (Lucrèce III 59-86), *Melánges A. Ernout*, 1940, p. 276 y sgs.
11. Cfr. A. D. Winspear, *Op. cit.*, p. 78.
12. Dice con razón H. Sidgwick (*Outlines of the History of Ethics*, London, 1960 p. 95): "It does not, however, seem to have been the hedonistic view of ultimate good wich attracted Lucretius, but rather the efficacy of the atomistic explanation of the physical world to give tranquillity of soul by banishing supersticious fears".

XII
LUCRECIO EN LA POSTERIDAD

La discriminación de la cultura oficial contra Lucrecio, que hasta cierto punto se traduce en una especie de conjuración del silencio, comienza antes del cristianismo, y en un primer momento se relaciona tal vez con los planes de restauración religiosa del emperador Augusto. "La gloire de Lucrèce, au lendemain même de sa mort, ne fut sans doute pas celle qu'il aurait souhaitée", dice P. Boyancé [1].

No puede sorprender a nadie, de todas maneras, que un grande y brillante poema como el *De rerum natura* haya influido en poetas proclives al epicureismo, como Virgilio, Horacio y Ovidio. Para este último los versos del sublime Lucrecio morirán cuando desaparezca el mundo.

No olvidan su obra el arquitecto Vitruvio y el historiador Veleyo Patérculo. Estacio habla del "difícil furor del docto Lucrecio". Séneca, filósofo estoico, en quien se pueden señalar sin duda algunos puntos de contacto con la filosofía del Jardín, lo cita en varias ocasiones.

Quintiliano lo considera "elegante", aunque "difícil". En realidad, como bien anota Hadzsits, "Quintilian was very distinctly opposed to Lucretius. As a Virgilian and a Ciceronian, he was little inclined to appreciate the earlier poetry of Lucretius as he was to be fair to the prose of Seneca" [2].

La obra de Lucrecio la admiran Aulo Gelio, Frontón y Favorino. Marco Aurelio reconoce la armonía de sus versos. En el siglo IV Nonio Marcelo cita a Lucrecio

no menos de 107 veces y, como dice Hadzsits, "verses from all six books of *De rerum natura* appear in his huge lexical work that consisted of twenty books"[3].

Pero lo que llama la atención es el uso que de la obra de Lucrecio hacen los apologistas latinos. En realidad, es tan fácil explicar la utilización del filósofo materialista latino por parte de Arnobio y Lactancio, como la de Arnobio y Lactancio por parte de Voltaire y Lamettrie. Aquellos Padres de la Iglesia (y algunos otros, como Tertuliano) aprovechan la argumentación de Lucrecio contra la religión pagana, que es la religión del Imperio, del mismo modo que los mencionados filósofos iluministas utilizarán esa argumentación patrística dirigiéndola contra la religión cristiana, que es la religión de la monarquía absoluta[4]. Ello no impide que Lactancio, consciente del materialismo mecanicista y anti-teleológico de Lucrecio, lo considere *poeta inanissimus*[5].

Es cierto, sin embargo, que Lucrecio no fue leído por los autores del Medioevo latino solamente como impugnador del paganismo y de la mitología y como enemigo *ante litteram* del cristianismo, sino también en ciertas ocasiones como hombre de ciencia y filósofo de la naturaleza. La sed de conocimientos y la simultánea carencia de fuentes llegó a ser tan grande en algunos momentos que todo libro antiguo resultaba precioso.

Aunque el poeta Sidonio Apolinar se gloría de no haber leído a Lucrecio, algunas de las teorías y explicaciones de éste son asumidas, más o menos al pie de la letra, por Beda el Venerable, Isidoro de Sevilla y Rabano Mauro, grandes colectores del saber antiguo, iniciadores de la cultura nacional en Inglaterra, España y Alemania respectivamente. Isidoro lo cita 14 veces en sus *Etimologías* y también lo mencionan Honorio de

Autún y Marbodo de Rennes. Filósofos escolásticos del siglo XII, como Guillermo de Conches, o del XIV, como Nicolás de Autrecourt, al acoger la teoría atomista en sus sistemas físico-metafísicos, no sin despojarla de su significado materialista e incardinarla en un esquema teísta y creacionista, beben directa o indirectamente en el *De rerum natura,* más que en Epicuro o en los antiguos atomistas griegos.

Copiado, más o menos clandestinamente, en algunos monasterios donde la pasión por el saber clásico abolía los escrúpulos del confesionario, el poema de Lucrecio sigue siendo, a pesar de todo, una obra rara y casi desconocida para la mayoría de los maestros y eruditos medievales. Aun en los albores del Renacimiento, Petrarca lo admira sin haber podido leerlo.

El atomismo resurge como filosofía de la naturaleza en los siglos XVI y XVII, ya como alternativa del hilomorfismo, ya más o menos felizmente amalgamado con el aristotelismo y con el cartesianismo (aunque es difícil hablar de verdaderas síntesis).

El más importante de los filósofos neo-atomistas de este período es Gassendi, quien se proclama más cercano a Demócrito que a Epicuro (y, por consiguiente, a Lucrecio) [6]. Pero el que, poco más tarde, establece el puente entre el viejo atomismo filosófico (y, si se quiere, metafísico) y la química moderna es Robert Boyle, en la segunda mitad del siglo XVII. Y en él la influencia de Epicuro y Lucrecio es predominante.

El *De rerum natura* había sido, de todas maneras, descubierto o, por mejor decir, re-descubierto, a comienzos del siglo XV por Poggio Bracciolini. La poesía de Marullo, editada en 1497, "gives unmistakable evidence of his intense love for Lucretius, whose influence upon his own verse was profound", según dice Hadzsits [7].

Sabemos que el poema lucreciano constituía una de las lecturas predilectas de Montaigne [8]. Bossuet no dudó en inspirarse en él para su célebre *Sermon sur la mort* [9]. Cyrano de Bergerac demuestra tenerle gran admiración, igual que Escalígero y Chapelle. En cambio, no lo conocen humanistas tan famosos como Filelfo o Lorenzo Valla.

Poetas latinos del Renacimiento, como Vida y Pontano, lo imitan con frecuencia. También el inglés Spenser, en su *Faerie Queen* [10]. En 1656 John Evelyn traduce al inglés el libro I [11].

Botticelli se inspira en este libro cuando pinta su célebre *Primavera,* lo mismo que más tarde Poussin en su *Triunfo de Flora* [11 bis].

Giordano Bruno lo utiliza en sus heréticas lucubraciones metafísico-cosmológicas, sobre todo en su diálogo italiano *Dell'infinito universo e mondi.* Pero, aunque Bruno fue quemado en el Campo dei Fiori, Lucrecio nunca fue puesto en el *Index* [12].

Todo este renacimiento de las ideas de Lucrecio hace que el cardenal Polignac escriba, por su parte, un *Anti-Lucretius* [13]. Y mientras Poliziano encomia el *De rerum natura,* otro neoplatónico, Marsilio Ficino, condena a Lucrecio como "ateo" [14]. El inquisitorial Calvino lo considera un "perro" [15]. En Inglaterra, Ralph Cudworth lo llama *the atheistick poet* [16]. El poeta Dryden, que traduce algunos pasajes de su poema, no deja de observar que está *often in the wrong* y que su creencia en la mortalidad del alma es absurda [17]. En cambio, en el puritano y bíblico Milton, la pasión por la libertad hizo que el *De rerum natura* "was not foolishly banned" [18].

Fácil resulta comprender la simpatía filosófica y el entusiasmo literario que dicho poema suscitó entre los filósofos de la Ilustración y los colaboradores de la *En-*

ciclopedia. En ella leemos un laudatorio ensayo sobre Lucrecio y su obra debido a la pluma de Diderot. Voltaire, por su parte, anuncia el propósito de traducir el libro III del poema lucreciano. Hasta un poeta amigo del Antiguo Régimen, como André Chenier, intenta la versión francesa del mismo. Federico el Grande lo lee como "remedio para las enfermedades del alma" [19].

El prestigio literario del poema se afianza de tal modo en el siglo XVIII que su influencia puede rastrearse en las más disímiles producciones, desde la pedestre poesía de Delille a la aguda ensayística de Addison. Mientras tanto L. Hutchinson lo traduce al inglés, A. Marchetti al italiano.

Durante el período romántico no decae la fama del poeta latino, rebelde, pesimista, afectado por desdichas amorosas, presuntamente suicida. No se lo ve ahora como implacable crítico de la superstición y como filósofo de las luces antiguas sino como genio solitario y sufriente, que afronta el repudio de la sociedad y los duros embates del destino, sin claudicar de su ateísmo heroico.

Shelley reproduce su materialismo trágico [20]. Tennyson le consagra un simpático retrato en su *Lucretius*. Byron pone en boca de la madre de Don Juan una advertencia contra el peligro de la irreligión de Lucrecio. Browning dice con ingenio que el poeta antiguo negó divinamente lo divino [21]. En Alemania, Goethe y Herder demuestran por él una alta estima.

En la segunda mitad del siglo XIX, positivistas y materialistas, por razones de obvia afinidad ideológica, exaltan la figura y la obra de Lucrecio [22]. El marxismo lo considera, sin duda, el más importante de los filósofos de la antigua Roma. Ningún autor latino ha sido más traducido y comentado que él en la U.R.S.S. Pero también materialistas que nada tienen que ver con el

marxismo, como G. Santayana, encomian la figura del poeta-filósofo. Para el pensador hispano-norteamericano, Lucrecio representa la cosmovisión naturalista, junto a la sobrenaturalista de Dante y a la romántica de Goethe.

Y no son solamente los filósofos sino también los poetas quienes en el pasado siglo tratan de hallarse a sí mismos en el *De rerum natura*. Cada uno de ellos nos presenta, por eso, una diferente versión del gran poema latino. Leopardi encontrará en Lucrecio una imagen del espíritu consciente de su mortalidad, sereno frente al infinito vacío abierto ante él[23]. Anatole France, en cambio, lo verá como un arquetipo del crítico mordaz y sagaz, del poeta-pensador que insurge contra tóda mitología, contra toda tradición, contra todo prejuicio. Tambin el rebelde espíritu de Samuel Butler, como dice Hadzsits, "properly remind us of Lucretius' revolt against established religious institutions"[24]. Hasta Julio Verne cita a Lucrecio en diversas ocasiones (como, por ejemplo, en el cap. XII de *La casa de vapor*), y ve probablemente en él a un precursor de la ciencia moderna.

El primer premio Nobel de literatura, el hoy olvidado poeta Sully-Prudhomme, traduce en versos franceses el libro I del poema lucreciano.

Dicho poema ha sido objeto de muchas ediciones y traducciones desde el Renacimiento hasta nuestros días. En 1473 el humanista Ferrandus publicó en Brescia la edición *princeps*. Entre 1563 y 1570 fue editado por Denys Lambin (Lambinus). Las ediciones que interesa recordar son, sin embargo, las que se hacen desde el siglo XIX. Y así, en primer lugar, debe mencionarse la de Karl Lachmann (1850), seguida de un amplio comentario (1882). J. Bernays cuida otra edición para la *Bibliotheca Teubneriana* de Leipzig (1852). En 1864

aparece la de H. A. Munro, cuyo comentario constituye, para Bergson, un "travail admirable, fait pour décourager les futurs editeurs de Lucrèce". A. Brieger prepara una, también para Teubner, en 1890. Más tarde, el mismo Teubner publica otra edición, a cargo de J. Martín (1934). También aparecen algunas ediciones parciales muy valiosas. R. Heinze edita el libro III en 1897; J. D. Duff el libro III en 1903 y el I veinte años más tarde. Notable es la edición de C. Giussani, que sale a luz entre 1896 y 1898. En 1907 publica la suya, seguida de un comentario, W. A. Merrill.

A. Ernout saca en 1920 otra edición con traducción francesa y comentario (escrito en colaboración con L. Robin). De más está decir, sin embargo, que en francés se han publicado ya otras traducciones para esta fecha, con la de Crouslé (1881), la de Clouard en los "Clásicos Garnier", y la de A. Lefèvre, en verso. Cyril Bailey, autor de un enjundioso estudio sobre *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1928), publica también una edición del *De rerum natura* con comentario y traducción inglesa (1898), reimpresa por tercera vez en 1947.

J. Balcels ofrece una traducción catalana (1923), y H. Diels una alemana (1924) que lleva prólogo de Albert Einstein. También aparecen varias traducciones parciales, como la que hace del libro I, al italiano, C. Pascal (1928), y la selección del poema de Paratore y Pizzani (1960). En 1883 Bergson había publicado también una selección con traducción francesa. J. Paulson es autor de un *Index Lucretianus* (1926).

Las traducciones castellanas de la obra de Lucrecio no son muy abundantes. Ello puede tal vez explicarse por el militante catolicismo de la cultura hispánica oficial hasta nuestros días.

En sus *Estudios de crítica histórica y literaria,* Menéndez Pelayo menciona una inédita de Santiago Saiz, de siglo XVIII. Pero, la primera que hasta nosotros ha llegado es la del Abate Marchena, erudito y revolucionario, periodista y poeta, clérigo y anticlerical, que el mismo Menéndez Pelayo editó (1897), no sin cierta velada repugnancia, y cediendo más a los deseos del marqués de San Marcial que a sus propias inclinaciones de crítico rancio. En 1893 había aparecido en Madrid otra versión en prosa, debida a M. Rodríguez Navas, con prólogo de Pi y Margall. En Venezuela hubo, según dice Santiago Key Ayala, una traducción en hexámetros del poema de Lucrecio, realizada por Pérez Bonalde, que permaneció siempre inédita y puede considerarse perdida. Lisandro Alvarado, en cambio, no sin superar ciertas dudas iniciales, tradujo el *De rerum natura* en prosa. Comenzó tal tarea, al parecer, durante el año 1891, esto es, cuando aún no se habían publicado en España las traducciones de Marchena y Rodríguez Navas. Trabajó en ella hasta diez años antes de su muerte y logró completarla. No logró, sin embargo, verla publicada. Sólo en 1950 apareció en un volumen, impreso en Caracas, por cuenta del Estado Lara (el Estado natal de Alvarado). Esta es, sin duda, una de las traducciones de Lucrecio más fieles al espíritu y la letra del texto. En ella, Alvarado parte de un respeto muy "científico" a los hechos y circunstancias históricas que explican el poema. Tiene en cuenta, en primer término, la preocupación de Lucrecio por crear un léxico filosófico latino y advierte que, en cierta medida, a él como traductor le compete también la misma tarea en castellano. Reconoce además que "el escrito de Lucrecio tiene un sabor antiguo bien notado por los críticos" y precisamente por ello trata de emplear en su versión el vocabulario y la sin-

taxis de los clásicos castellanos, con el propósito de adecuar la traducción al original, no sólo en el sentido y la letra sino también en el tono y el sabor poético. Lo cual no significa, sin embargo, que Alvarado haya pretendido "hacer corresponder arcaísmo castellano a arcaísmo latino", como dice García Bacca, sino "dar sabor antiguo, añejo, moderadamente arcaico a la prosa castellana" [25]. Lo que caracteriza, sin embargo, por encima de todo a la versión de Alvarado es la simpatía ideológica con el autor traducido: es precisamente el materialismo de Lucrecio lo que atrae al científico positivista y naturalista del fin de siglo venezolano y lo lleva a convertirse en su intérprete para Hispanoamérica.

Más tarde, se publicaron allí y también en español otras versiones del *De rerum natura,* ya totales, como la excelente de C. A. Disandro (La Plata, 1959) y la menos recomendable de R. Acuña (México, 1963); ya parciales, como la del erudito Agustín Millares Carlo (México, 1944) y la de G. Méndez Plancarte (México, 1946). La de E. Valentí Fiol (Barcelona, 1952), en dos tomos, es una traducción completa, que incluye el original latino revisado por el mismo traductor.

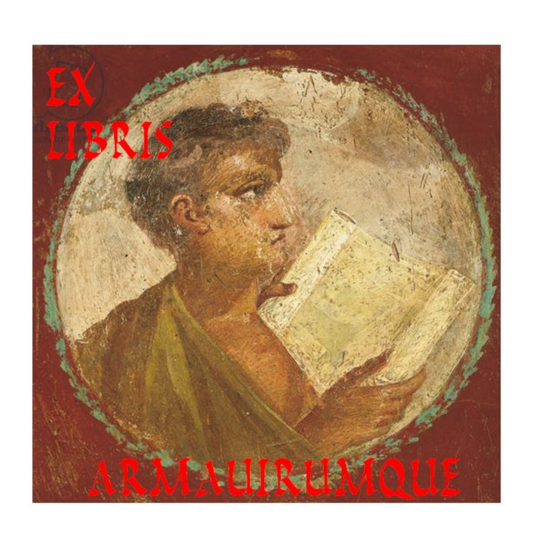
NOTAS

1. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 316. Cfr. D. Disch, *De poëtis aevi Augusti epicureis*, Bonn, 1921.
2. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 179.
3. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 232.
4. Cfr. E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, p. 105.
5. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 319, Cfr. S. Brandt, "Lactantius und Lucretius", *Neue Jahrbüch fur Philologie*, p. 143.
6. E. Valentí Fiol, *Op. cit.*, p. 216. Cfr. C. A. Fusil, "La Resaïsance de Lucrèce au XVIe siècle", *Revue du* XVIE *siècle*, 1928.
7. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 261.
8. Cfr. C. A. Fusil, "Montaigne et Lucrèce", *Revue du* XVIe *siècle*, Paris, 1926, p. 13 y sgs.
9. H. Clouard, *Op. cit.*, p. VII.
10. Cfr. E. Greenlaw, "Spenser and Lucretius", *University of North Carolina Studies in Philology*, 1920, XVII, p. 439 y sgs.
11. G. D.Hadzsits, *Op. cit.*, p. 296.

11bis. R. Bayer, *Historia de la estética*, México, 1965, p. 62.

12. G. D.Hadzsits, *Op. cit.*, pp. 282-283.
13. Cfr. C. A. Fusil, *L'Anti-Lucrèce du cardinal Polignac*, Paris, 1917.
14. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 321.
15. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 323.
16. G. D.Hadzsits, *Op. cit.*, p. 321.
17. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 292.
18. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 299.
19. P. Boyancé, *Op. cit.*, p. 325. Cfr. G. R. Hocke, *Lucrez, in Frankreich von der Renaissance bis zur Revolution*, Bonn, 1935.

20. Cfr. P. Turner, "Shelley and Lucretius", *Review of English Studies*, 1959, 10, pp. 269-282.
21. David West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh, 1969.
22. Cfr. F. B. R. Hellems, "Lucretius and Haeckel", *University of Colorado Studies*, 1906, III, pp. 3-4.
23. Cfr. S. Borra, *Leopardi e Lucrezio*, Bologna, 1925.
24. G. D. Hadzsits, *Op. cit.*, p. 360.
25. J. D. García Bacca, "Estudio Preliminar", p. XXVII; Lisandro Alvarado, *Obras completas*, Caracas, 1958, VI.



INDICE